الظاهرة السلفية

التعددية التنظيمية والسياسات

تحرير:

بشير موسى نافع
عز الدين عبد المولى

الحواس تقية



مركز الجزيرة للدراسات

ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

هذا الكتاب

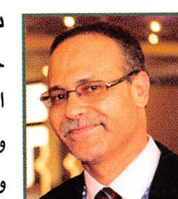
إن ما تشهده بلدان عربية وإسلامية من انتشار متسع ومتزايد في عديد وتأثير الجماعات السلفية هو تطوّر يكاد يكون غير مسبوق في التاريخ الإسلامي.

من هي هذه الجماعات السلفية النشطة في البلدان العربية؟ كيف نشأت، ومن أين استمدت إلهامها، وما هي طبيعة علاقاتها بالقوى والجماعات الإسلامية الأخرى، وبمؤسسة العلماء المسلمين التقليدية؟ من هي شخصياتها المعتبرة، ومن هم العلماء / الدعاة الذين يتحدثون باسمها؟ هل تحمل هذه الجماعات رؤية أيديولوجية متماسكة، وما الذي تسعى إلى تحقيقه؟ هذه بعض الأسئلة التي تحاول فصول هذا الكتاب الإجابة عليها.

المحرّرون:



د. بشير موسى نافع، باحث أول بمركز الجزيرة للدراسات، وأستاذ سابق للتاريخ والدراسات الإسلامية في كلية بيركبيك بجامعة لندن. نشر العديد من الكتب والدراسات حول تاريخ الفكر السلفي، والحركة الإصلاحية، والقومية العربية، والقضية الفلسطينية. من مؤلفاته: «العروبة والإسلام والقضية الفلسطينية»، «صعود وهبوط الحركة الإصلاحية»، «العراق: سياقات الوحدة والانقسام».



د. عز الدين عبد المولى، مدير إدارة البحوث بمركز الجزيرة للدراسات. حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة أكستر ببريطانيا. تغطي اهتماماته البحثية الشؤون العربية والعلاقات الدولية والإعلام والديمقراطية والنظريات السياسية وحركات الإسلام السياسي. ترجم وحرر عدداً من الكتب ونشر وشارك بأوراق علمية في عدد من المؤتمرات الإقليمية والدولية.



الحواس تقية، باحث ومشرف دراسات العالم العربي بمركز الجزيرة للدرسات. حاصل على بكالوريوس في الإعلام. ترأس تحرير عدد من الصحف الجزائرية المستقلة وأنتج برامج إذاعية مختصة في الجيوبولتيك والدراسات المستقبلية. نشر العديد من المقالات والدراسات حول القضايا السياسية والاستراتيجية، وشارك بأوراق علمية في عدة مؤتمرات عربية ودولية.





الظاهرة السلفية

التعددية التنظيمية والسياسات

الظاهرة السلفية

التعددية التنظيمية والسياسات

تحرير

بشير موسى نافع - عز الدين عبد المولى - الحواس تقية

تأليف

مجموعة من الباحثين

هشام بن غالب — عبد الرحمن الحاج — جمال الشريف

عمار أحمد فايد — محمد أبو رمان — محمد بدري عيد

أحمد محمد الدغشي — ماجد عزام — رياض الشعيبي

يحي الكبيسي — سعود المولى — حسن الأشرف

محمد سالم ولد محمد — حسن محمد إيراهيم





الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-01-1041-0



الدوحة - قطر

هواتف: 4930181 -4930183 -4930218 (974+)

فاكس: 4831346 (974+) - البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص. ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http: //www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

الفصل الثاني عشر

الفصل الثالث عشر

الفصل الرابع عشر

الفصل الخامس عشر

تمهيد

تبلور هذا الكتاب من مشروع تعهده قسم الأبحاث بمركز الجزيرة للدراسات، طوال زهاء العام، من أجل استطلاع خارطة القوى والجماعات ذات التوجه السلفي في دول المجال العربي المختلفة. الدوافع خلف إطلاق هذا المشروع واضحة وبسيطة؛ ففي الوقت الذي يتسع دور التيار الإسلامي السياسي وتزداد أهمية قواه، سواء في دول الثورة العربية، أو تلك التي لم تشهد بعد حراكاً شعبياً ملموساً، فإن الجماعات الإسلامية السلفية تجذب اهتماماً خاصاً منذ بدايات العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، على الأقل. والمشكلة أن هذا الاهتمام انصب في معظمه على دراسة ما يعرف بالسلفية الجهادية؛ أي الجماعات الإسلامية المسلحة، التي تقول بانتمائها للمدرسة السلفية، سيما تلك التي نظر إليها باعتبارها مصدر تهديد للقوى الغربية. في المجمل، وبخلاف قوى التيار الإسلامي السياسي الرئيسة، مثل الإخوان المسلمين، بفروعهم المختلفة، والأحزاب السياسية التي نشأت عنهم في العديد من الدول العربية، فإن هناك القليل مما هو معروف عن الجماعات السلفية، سواء في الساحة العربية ككل أو في أي بلد عربي واحد.

يعتبر الخطاب السلفي، بكل تنوعاته، عنصراً قديماً وأصيلاً في تعبيرات العلماء المسلمين السنة عن أنفسهم وتصورهم للدين والعالم. ولكن تجلي هذا الخطاب في جماعات منظمة، ذات توجه دعوي أو سياسي، تأخذ صورة الحركات الاجتماعية، هو تطور حديث نسبياً في تاريخ الإسلام والمدرسة السلفية. وتعتبر الحركة الوهابية السعودية إحدى أولى الحركات الاجتماعية - السياسية في تاريخ المدرسة السلفية؛ ولكن انطلاقة هذه الحركة لا بد أن تقرأ في إطار خصوصيات منطقة نجد القرن الثامن عشر، الاقتصادية والاجتماعية. إن ما تشهده بلدان عربية وإسلامية من انتشار متسع ومتزايد في عديد وتأثير الجماعات السلفية هو تطور يكاد يكون غير مسبوق في التاريخ الإسلامي.

فمن هي هذه الجماعات السلفية النشطة في البلدان العربية؟ كيف نشأت، ومن أين استمدت إلهامها، وما هي طبيعة علاقاتها بالقوى والجماعات الإسلامية الأخرى، وبمؤسسة العلماء المسلمين التقليدية؟ من هي شخصياتها المعتبرة، ومن هم العلماء/الدعاة الذين يتحدثون باسمها؟ هل تحمل هذه الجماعات رؤية أيديولوجية متماسكة، وما الذي تسعى إلى تحقيقه؟

هذه بعض الأسئلة التي ستحاول الفصول التالية من هذا الكتاب الإجابة عليها. وباستثناء الفصل الأول، الذي ينحو منحاً نظرياً ويتناول تاريخ مصطلح السلفية وتطوره، والتجليات الفكرية الرئيسة للمدرسة السلفية، فإن ما يستهدفه كل فصل على حدة من فصول الكتاب هو توفير قراءة مباشرة لخارطة الجماعات السلفية في بلد معين: تاريخ موجز لكل من هذه الجماعات، توجهاتها وقياداتها الرئيسة، وتقدير نسبي لحجمها وتأثيرها الاجتماعي أو السياسي. وإلى جانب اللجوء إلى باحثين متخصصين في البلد الذي يتناوله أي من هذه الفصول، فقد مرت النصوص بعملية التقييم الأكاديمية المتعارف عليها قبل أن يقرر نشرها.

بعض من جوانب الصورة التي يقدمها هذا الكتاب للتيار السلفي الجديد في العالم العربي كانت معروفة أو مضمرة في أوساط الدارسين للظاهرة السلفية. ما تقوم به هذه النصوص هو توكيد هذه الجوانب من الصورة وتوفير الأدلة الاستقرائية عليها. ولكن جوانب أخرى لم تكن ظاهرة للعيان، أو أنها لم تأخذ سمة الخصائص المؤكدة والموثقة. نحن أمام ظاهرة مختلفة، إلى حد ملموس، عن قوى الإسلام السياسي التقليدية؛ بمعنى أنها ظاهرة متعددة الجماعات، في البلد الواحد وفي فترة زمنية واحدة، إلى حد كبير، سواء لتعدد المرجعيات العلمائية والدعوية السلفية التي التفت حولها الجماعات، أو لقابليتها للانقسام بفعل الخلافات الفكرية البسيطة. وتبدو الجماعات السلفية المعاصرة، كما تقول الزميلة مضاوي الرشيد، كأنها أكثر توائماً مع المناخ ما بعد الحداثي؛ بحيث يعكس تعددها وتكاثرها المستمر تشظي المرجعيات وتضاؤل الاهتمام بالتنظيم الهرمي.

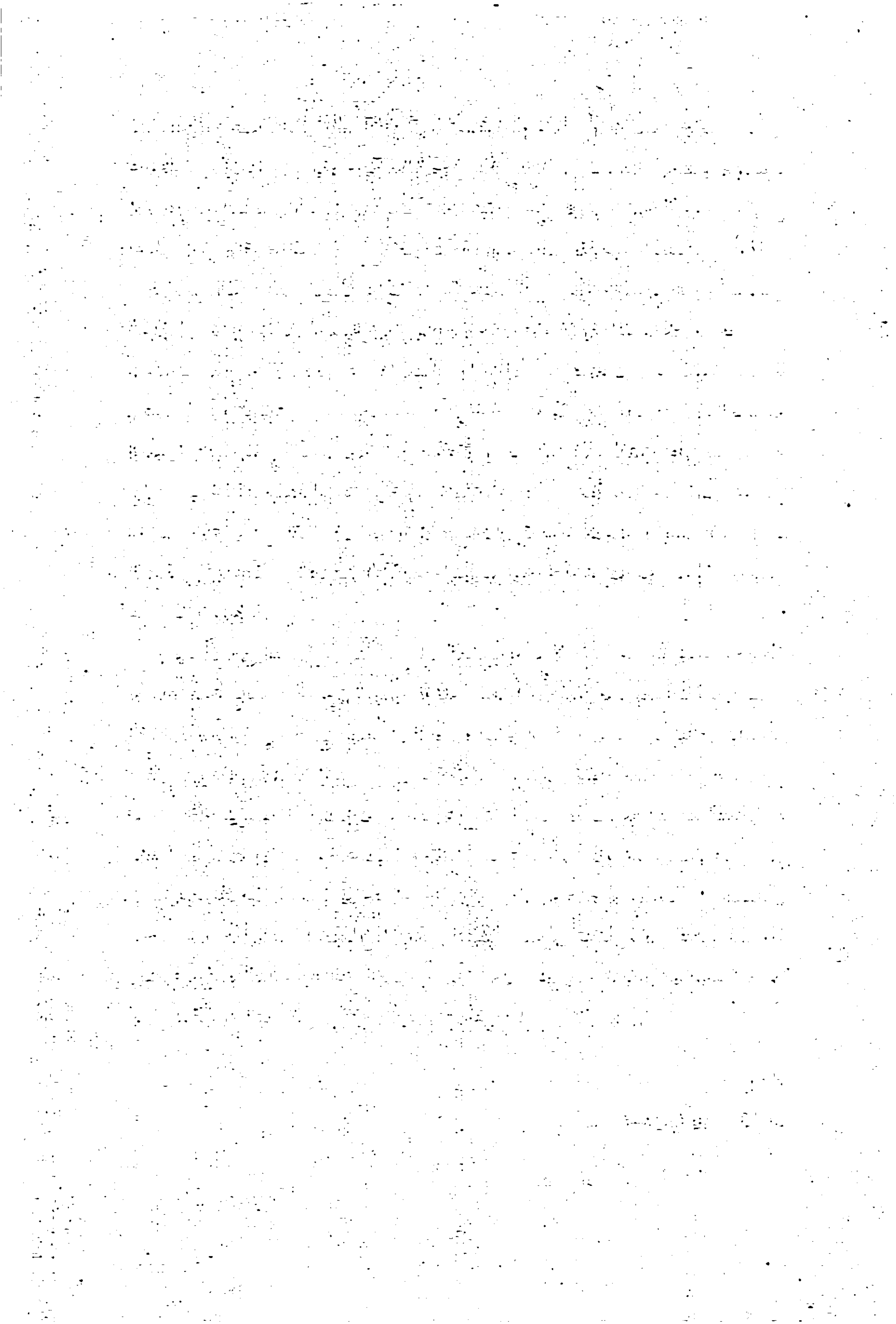
ومن العبث محاولة تكوين نموذج مثالي – بالطريقة الفيبرية – للظاهرة السلفية. بعض الجماعات وجدت أولاً باعتبارها جماعات إسلامية، سياسية صغيرة، غير إخوانية، أو مسلحة، ثم أصبحت سلفية بعد ذلك؛ بعضها الآخر ولد بفعل

نشاطات وفاعلية علماء تأثروا بالتعاليم السلفية الوهابية، أو تلقوا تعليمهم في جامعات إسلامية سعودية؛ وبعضها الآخر نشأ سلفياً من البداية، نتيجة لجهود مجموعة من النشطين السلفيين، أو نتيجة لانشقاق عن جماعة سلفية أمّ. ولا يمكن إغفال دور حلقات المساجد التي تديرها جمعيات سلفية تقليدية، أُسست في أوقات مبكرة من القرن العشرين لأهداف دعوية بحتة، مثل الجمعية الشرعية وأنصار السنة، في نشر الثقافة السلفية في أوساط الأجيال الإسلامية الشابة؛ أو جاذبية جماعات المقاومة الإسلامية في أفغانستان والعراق، التي صنعت لنفسها صورة تماهت فيها مكونات سلفية فكرية مع فكرة الجهاد والمقاومة. بعض الجماعات السلفية يتسم بقدر ملموس من الديناميكية، أو البراغماتية، والقدرة على التكيف والاستجابة للمتغيرات الموضوعية؛ وبعضها الآخر أكثر محافظة، وانكفاءً على الذات. وربما يمكن القول إن تعددية الجماعات، وتعددية مصادر الإلهام وظروف النشأة والأهداف في الظاهرة السلفية الجديدة، تسوغ الحديث عن سلفيات وليس عن سلفية واحدة.

بيد أن من الضروري التذكير بأن هذا الكتاب لا يقدم مسحاً شاملاً لخارطة الجماعات السلفية في الدول العربية قاطبة. كما أن كونه مجرد مقدمة لدراسة الظاهرة السلفية، لا يذهب بعيداً في قراءة الأصول الفكرية، وتبيان تناقضاتها أو صلابتها ومعاصرتها. لا توفر فصول هذا الكتاب، مثلاً، تحليلاً معمقاً للنصوص المؤسسة أو الرئيسة للجماعات السلفية محل الدراسة، ولا ترصد السلالة الفكرية لهذه الجماعات إلا بصورة مختصرة وكلما استدعت الضرورة. وبالرغم من الإشارات المتعددة للوسط الاجتماعي الذي تنشط فيه هذه الجماعات، أو الذي تنحدر منه كوادرها وقياداتها، فلا يمكن اعتبار الفصول التالية كافية لتقديم قراءة اجتماعية لهذه الظاهرة المؤثرة اجتماعياً، بلا شك. مثل هذه المقاربات البحثية لا بد أن تترك لدراسات أكثر تركيزاً وتحديداً في المستقبل.

المحررون

سبتمبر/أيلول 2013



الفصل الأول

السلفية: إشكالية المصطلح، التاريخ، والتجليات المتعددة

بشير م. نافع*

* باحث في التاريخ المعاصر.

يحتل الجدل حول السلفية والسلفيين موقعاً بـــارزاً في دراســـات الإســـلام المعاصر، ليس في أوساط البحث في بلدان العالم الإسلامي وحســـب، بـــل وفي الدوائر العالمية ذات الاهتمام بالعالم الإسلامي كذلك. ارتفعت وتيرة هذا الجدل منذ بداية العقد الأول للقرن الحادي والعشرين، سيما إثر الهجمات التي تعرضت لها مدينتا نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001، التي يُعْتَقد أن تنظيم القاعدة كان المسؤول عنها. وقد تلقى هذا الجدل دفعة أخرى خـــلال سنوات اشتعال المقاومة الأفغانية والعراقية ضد الاحـــتلال الأميركـــي، بفعـــل مشاركة جماعات إسلامية وُصفت بالسلفية في تلك المقاومة. ومنذ اندلاع حركة الثورة العربية في تونس، في ديسمبر 2010، وانتشارها في أكثر من دولة عربيـــة أخرى، وتشكيل العديد من الجماعات السلفية أحزاباً سياسية، لم يعـــد الجـــدل مقصوراً على الدوائر الأكاديمية المتخصصة أو الخبراء الأمنيين والعسكريين. عندما يتشكل ائتلاف للقوى السلفية ويحصد أكثر من عشرين بالمائة من مقاعد البرلمان، كما حدث في الانتخابات البرلمانية المصرية الأولى بعد الثورة، في يناير/كانون ثاني 2011، ينتقل الجدل حول السلفية والسلفيين من الحدث التاريخي العابر، مهمـــا كان الحدث محدوداً أو متفاقم الأثر، إلى مسألة تتعلق بمستقبل شعوب ومجتمعات ودول.

يكشف بعض من هذا الجدل عن المفاجأة والاضطراب الكبيرين في محاولـــة التعامل مع الظاهرة السلفية وجماعاتها وقواها السياسية[1]. فلسنوات طويلة، صورت قوى الإحياء الإسلامي وكأنها كتلة مصمتة؛ بدون أن يؤخذ في الاعتبـــار التنـــوع

1 انظر، مثلاً:
John Hooper and Brian Whitaker, "Extremist View of Islam Unites Terror Suspects," The Guardian, 26 October 2001; Quinton Wiktorwicz, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad," *Middle East Policy*, 8, 4(December, 2001), 18-38.
وقارن بـــ: Basheer M. Nafi, "The Root of All Evil," *Al-Ahram Weekly*, 9-15 January 2003.

الكبير في منابتها الفكرية، وفي السياقات الاجتماعية والسياسية التي حددت ولادتها ونشأتها. ولأن الاهتمام بالتيار السلفي واكب أحداثاً سياسية تركت أثراً كبيراً على النظام الدولي وعلى علاقات الكتلة الغربية بالعالم الإسلامي، اتسمت دراسة التيار السلفي بالتسرع، وأصبحت ميداناً للمتخصصين وغير المتخصصين، وللباحثين الجادين كما لدوائر الدعاية والعلاقات العامة. وربما يمكن القول إنه لم يتوفر بعد قدر كاف من الدراسات التي تسهم في تحديد المقصود من السلفية، وكيف يمكن التمييز بين السلفي وغير السلفي في خارطة الإحياء الإسلامي، أو لتاريخ التيار السلفي وتحولاته؛ كما لا تتوفر أعمال كافية، تساعد على رسم صورة قريبة للتعددية الكبيرة في الساحة السلفية، أو للبيئات الاجتماعية والثقافية التي تزدهر فيها التوجهات السلفية.

هل ثمة من علاقة بين السلفيين المعاصرين وسلفية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ أو بين وصف حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين بالسلفية واستخدام الوصف نفسه من قبل الجماعات التي تعرف نفسها الآن من منظار التزامها بالسلفية؟ هل هناك، بكلمة أخرى، سلفية واحدة، أو بالأحرى سلفيات؟ باستثناء السردية السائدة، التي تربط بين الجماعات السلفية والمعارضات الإسلامية المسلحة، من ناحية، وبينها وبين شبكة جهاد عالمية مدعاة[1]، فإن هناك القليل مما يمكن أن يساعد على معرفة جذور حزب النور، السلفي المصري، مثلاً، أو الأسباب التي أدت إلى ولادة الجماعات السلفية التونسية، أو المسوغات التي تجعل مجموعة سلفية تسلك نهج المعارضة الحزبية السياسية، وأخرى نهج العمل المسلح، وثالثة الولاء للنظام الحاكم، مهما كانت طبيعة النظام.

فما هو المقصود بالسلفية على وجه التحديد، وهل هي ظاهرة إسلامية طارئة أم مدرسة ذات جذور تاريخية، وكيف يمكن فهم وقراءة تجلياتها المعاصرة؟

---

1 Roel Mejer, *Islam New Religious Movement* (London: Hurst, 2009): Frazer Egerton, *Jihadism in the West: The Rise of Militant Salafism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Quintan Wiktorowicz, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad," *Middle East Policy*, 8 (December, 2001): 18-38.

إشكالية المصطلح والتاريخ:

يستخدم مثقفون وباحثون، مسلمون وغير مسلمين، ليبراليون أو يساريون، مصطلح السلفية، أحياناً، لتحديد التوجه الفكري لكافة تيارات الإحياء الإسلامي[1]، على اعتبار أن هذه التيارات جميعاً تنادي بإحياء نموذج متصور للماضي، نموذج يخص ماضياً سلف، انتهى و لم يعد من الممكن استعادته. من هذا المنظار، تصبح كل قوى الإسلام السياسي، ابتداءً من الإخوان المسلمين، وجماعة إسلامي في باكستان، وحركة النهضة في تونس، وحزب التحرير، والسلفية الجهادية، كلها جماعات سلفية. ولد هذا التصور للسلفية خصوصاً في ساحة التدافع السياسي، عندما بدأت قوى وجماعات الإسلام السياسي في العقود الأخيرة من القرن العشرين في منافسة القوى والجماعات القومية واليسارية على ولاء الشارع العربي وحركته. ولا يخفى أن وصف القوى الإسلامية كافة بالسلفية ينبع من تصور القوى الليبرالية والعلمانية لنفسها، باعتبارها حارسة فكرة التقدم، التي تفصلها عن القوى الإسلامية، المتشبثة بالماضي. المشكلة في هذا التصور أنه يغض النظر عن أن مصطلح السلفية ذو أصل إسلامي، ولد وتبلور في سياق تاريخي، فكري – ثقافي إسلامي الطابع، ولا بد بالتالي أن يجري البحث عن دلالاته في سياقه الخاص.

السلف لغة هم المتقدمون[2]، وقد استخدم المصطلح بصيغة السلف الصالح من الأمة في خضم الجدل الذي ثار، في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والنصف الأول من القرن الثالث، بين المعتزلة ومعارضيهم من العلماء والفقهاء، سيما أهل الحديث، مثل أحمد بن حنبل (ت 241هـ/855)، إسحق بن راهوية (ت 238هـ/853)، علي بن المديني (ت 258هـ/873)، ويحيى بن معين (ت 233هـ/847). وليس ثمة شك أن ابن حنبل كان الشخصية الأبرز في هذا الجدل، وقد سجّل تاريخ الإسلام المبكر وقوفه في وجه المعتزلة ومن حاول من

1 انظر، مثلاً، نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1977)؛
Samir Amin, *The People's Spring* (Oxford: Pambazuka Press, 2012).

2 ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1955)، ج 9، 158.

الخلفاء العباسيين فرض تصورهم للدين على عموم العلماء والقضاة المسلمين[1]. رفض ابن حنبل مقولات المعتزلة حول خلق القرآن وصفات الله، مستنداً في رده إلى عدد من الدفوع، بينها أن ما يقول به المعتزلة لم يقله سلف الأمة، أي الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين: الصحابة، والتابعين، وتابعو التابعين. بمعنى أن مقاربة المعتزلة للنص القرآني ومسائل الدين الكبرى ليست سوى بدعة جديدة، لم تعهد عن من يقر لهم عموم المسلمين بالسابقة والفضل والقرب من صاحب الرسالة وعصره. بكلمة أخرى، دفع أهل الحديث بأن مقولاتهم حول مسائل الجدل والخلاف مع المعتزلة هي الأقرب للحق لأنها مذهب السلف من الأمة[2].

لم يكن أهل الحديث، الذين شكلوا رافداً رئيساً في تبلور أهل السنة، مجرد حركة، تضم مجموعة من العلماء والمحدثين، تقف موقف المعارضة من تحالف متكلمي المعتزلة وسلطة الخلافة العباسية، بل ومنهج نظر وطريقة في فهم مسائل الدين وأحكامه. في اختلاف مع من عُرِفوا آنذاك بأصحاب الرأي، (الذين أعطوا للفقيه مشروعية إعمال رأيه الخاص، المستند إلى فهمه لمسائل الفقه، وشككوا في مصداقية الكثير من الأحاديث المتداولة في الأمصار، واتهموا خصومهم بالتساهل في الأخذ بالأحاديث الضعيفة)، أعلى أهل الحديث من قيمة النص، سيما نصوص القرآن والحديث، وقدموه على الرأي، مهما بلغت وجاهة صاحب الرأي من الفقهاء. في حالات استثنائية فقط، لجأ ابن حنبل، مثلاً، إلى القياس، الذي هو إعمال مقيد للرأي، على أية حال. خلال القرنين التاليين، الرابع والخامس الهجريين، ولدت المذاهب الفقهية الرئيسة عند أهل السنة، وأصبحت أكثر مأسسة وانتشاراً[3]. لم يستمر أهل

---

1 فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (عمان: دار الشروق للنشر، 1989)؛
Nomrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (London: Routledge, 2002).

2 محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1985)، 485؛ محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 9، 357.

3 Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E.* (Leiden: Brill, 1997); Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge; Cambridge University Press, 2005), 150-77.

الحديث، كتيار فعال ومؤثر في صفوف العلماء المسلمين، طويلاً بعد ذلـــك، وإن لم يختف كلية. وبانتشار المذاهب الفقهية الأربعة في المجال الإسلامي، امتص المـــذهب الحنبلي أغلب، وليس كل، من اعتبروا أنفسهم من أهل الحـــديث. وبـــالرغم مـــن الاختلافات التفصيلية بين المذاهب، فقد انتهى تطورها جميعاً إلى الاستناد للمركـــب العبقري بين النص والاجتهاد، الذي يعزى لإسهام الشافعي الفقهي.

من جهة أخرى، برزت في أوساط الجسم السني المتسع مدارس كلاميـــة أكثـــر تعقيداً، ولدت، على الأرجح من الحاجة التي فرضها التشعب والتعقيد المتزايد في الجدل الإسلامي الكلامي. وقد واكب هذا التطور تساهل المتكلمين السنة، كما يظهر تطور المدرسة الأشعرية، بعد أبـــي الحسن الأشعري (ت 324هـــــ/939)، مـــع المقاربـــة التأويلية للنص، التي تجنبها أهل الحديث في السابق. مع القرن الخامس الهجري، كـــان أغلب علماء أهل السنة قد انضووا في المدرستين الأشعرية والماتريدية، المتقـــاربتين إلى حد كبير[1]. ولكن هذا لم يمنع من استمرار وجود عدد من العلماء الأوفياء لمنهج أهـــل الحديث وتعاملهم المباشر مع النص. في نهايات القرن السابع وبدايات الثامن الهجريين، برز أحمد بن تيمية (ت 728هـــ/1328) باعتباره أهم متكلمي أهل السنة. كـــان ابـــن تيمية حنبلياً، في وقت بلغ المذهب درجة عالية من النضج، سواء في نظريته الأصولية أو أدواته الفقهية. هذا لا يعني أن اهتمام ابن تيمية اقتصر على المجال الفقهي، بل تمحـــور أساساً حول المسائل العقدية وأصول الدين. ولكن ما حدد رؤية ابن تيمية للإسلام، لم يكن ميراث المذهب وحسب، بل عدد من المتغيرات البارزة في وضع الجماعة المســـلمة وفي المناخ الفكري والثقافي الذي أحاط بالجماعة، أيضاً[2].

---

1 للفروق بين الأشعرية والماتريدية، انظر:
W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University press, 1973), 314-316.

2 حول ابن تيمية وزمانه، أنظر: محمد أبو زهرة، إبن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربـــي، 1991)؛
Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford: Oxford University press, 2010);Ovamir Anjum, “Reason and Politics in Medieval Islamic Thought: The Taymiyyan Movement,” A Ph D dissertation, University of Wisconsin-Madison, 2008; see Henri Laoust, *Essai sure les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya* (Cairo: Institut Français d’Archéologie, 1939).

كان عصر ابن تيمية هو عصر ما بعد الغزو المغولي والاضطراب الاجتماعي – الاقتصادي الهائل الذي أوقعه في منطقة القلب من بلاد المسلمين. ولأن المغول انتهوا إلى اعتناق الإسلام، فإن المواجهة بين السلطة المغولية في العراق وإيران، والسلطة المملوكية في مصر وبلاد الشام، المعززة بمؤسسة الخلافة العباسية، الوافدة إلى القاهرة بعد سقوط بغداد، ستتسبب في اضطراب إضافي على المستوى العقدي وما يتعلق بالشرعية السياسية. كما شهد عصر ابن تيمية، وشارك في جولة جديدة من التدافع الفكري بين العلماء الشيعة الاثني عشرية، المقربين من السلطة المغولية، وبين العلماء السنة. وفي الدائرة السنية نفسها، كان المتكلمون الأشاعرة قد ذهبوا بعيداً في تبني المنهج التأويلي للنص وفي بناء تصور عقدي للإسلام بالغ التركيب، مستخدمين أدوات خصومهم من المعتزلة والفلاسفة ذاتها. وفي الوقت نفسه، وفي مواكبة للاضطرابات الاجتماعية – الاقتصادية وفقدان اليقين السياسي، شهد التصوف تطورين بالغي الأهمية: الأول، على مستوى الشكل، والانتقال من حلقات التربية المتفرقة في أنحاء الجماعة المسلمة، الملتفة حول شخصيات كارزمية تتصف بالزهد والحكمة، إلى الطريقة الصوفية، الأكثر تنظيماً ومأسسة، المتميزة بطقس ونظام خاصين من الولاء والزهد والتقوى. أما الثاني، فكان التوجه المتزايد للطريقة الصوفية نحو اعتناق تصور إيديولوجي – فلسفي للعالم ولعلاقة الإنسان بالله والكون، استند إلى حد كبير على ميراث الفيلسوف المتصوف الكبير محيي الدين ابن عربي، ومبدأ وحدة الوجود. كان عصر ابن تيمية، على وجه الخصوص، بداية التماهي التدريجي في صفوف العلماء المسلمين السنة بين وظيفة الفقيه والعقيدة الأشعرية والتصوف الطرقي.

مسلحاً بمعرفة موسوعية ودقيقة للميراث الإسلامي بكافة مدارسه، وبعقل بالغ الحدة والذكاء، وشعور عميق بالواجب، خاض ابن تيمية مواجهة واسعة النطاق ضد ما اعتبره انحرافاً في التصور الاثني عشري للدين، ضد ادعاء المغول شرعية تمثيل الجماعة المسلمة، ضد التصوفين الفلسفي والشعبوي، وضد نزعة التأويل الأشعرية ومنتجها، سواء في معرفة الله وصفاته أو في مسؤولية الإنسان عن أفعاله. بعد مرور قرون على أهل الحديث ونضوج المذاهب الإسلامية، لم يتنكر ابن تيمية لطرق الأصوليين، بما في ذلك اعتماد القياس، ولكنه أظهر في الوقت نفسه نزعة أصيلة للعودة إلى النص المؤسس في مواجهة التعصب للمذهب. وكان

طبيعياً أن يولّد الميل للعودة إلى النص المؤسس نـزعة اجتهادية لا تخفى. كمـا أن هجومه، غير القابل للمساومة، على ما اعتبره انحرافاً في المحتوى الفلسفي للتصوف وفي ممارسات المتصوفة، لم يمنعه من إظهار تقدير أصيل للتصوف في صورته المبكرة عند الجنيد، وحتى عند عبد القادر الجيلاني.

كان ابن تيمية متكلماً بمعنى أنه استخدم وسائل وأدوات المـتكلمين، ولكـن رفضه الحاسم في النهاية لمقولات المتكلمين الرئيسة يجعله متكلماً من صـنف آخـر. وكان ابن تيمية مدافعاً صلباً عن مقولات أهل الحديث في الصفات وعن موقفهم في مواجهة المعتزلة، ولكن هذا لا يجعله مجدداً لطريقة أهل الحديث، لـيس فقـط لأن موضوعاته أوسع بكثير، وبصورة لا تسمح بالمقارنة، من موضوعات أهل الحـديث، ولكن أيضاً لأن طرائقه تجاوزت طرائق أهل الحديث في التعامل المباشر والبسيط مـع النص، مستنداً في ذلك إلى مواريث الإسلام المتراكمة والمتنامية. وربما يمكن القول أن إسهام ابن تيمية في تحديد ملامح المدرسة السلفية يشمل النقاط التالية: تجنب التأويل فيما يتعلق بصفات الله، توكيد مسؤولية الإنسان عن أعماله بما أودع الله فيـه مـن قدرة، أولوية النص المؤسس (القرآن والسنة) مصدراً للشريعة والـدين، الـدعوة إلى الاجتهاد، ومعارضة التصوفين، الفلسفي والشعبوي، والغلو الطائفي على السواء.

وُصف ابن تيمية هو أيضاً بالدفاع عن مذهب السلف، سلف الأمة الأوائـل، وفهمهم للدين؛ ولكن منهج ومضمون هذا الدفاع اختلف وتنوع واتسع عن دفـاع ابن حنبل وأهل الحديث عن مذهب السلف وطريقتهم. مع ابن تيمية سيبدأ استخدام السلفية في التطور من مجرد المضمون اللغوي المباشر إلى الاستقلال بذاتـه باعتبـاره مصطلحاً مدرسياً للتعبير عن انحياز إيديولوجي. سنجد أبـو الفـداء ابـن كـثير (ت 773هـ/1374)، في أحداث سنة اثنتين وتسعين وستمائة هجرية (1292)، يذكر وفاة الشيخ تقي الدين الواسطي الدمشقي، شيخ الحديث بالمدرسة الظاهرية، واصفاً إياه بـ "الداعية إلى مذهب السلف"[1]؛ كما وُصفت رؤية ابن تيمية للإسلام بأنهـا "طريقة السلف"، و"مذهب السلف"، و"عقيدة السلف". مع القرنين الثامن والتاسـع عشر الميلاديين، برز وعي ذاتي لدى أنصار الرؤية السلفية، ووعـي مقابـل لـدى مخالفيهم، بوجود تيار سلفي أيديولوجي متميز، وليس فقط شخصـيات علمائيـة

1 الحافظ بن كثير، البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف، 1979)، ج 13، 333.

بعينها، واكتسب مصطلح "السلفية" مزيداً من الاستقلال والإشارة إلى مدرسة عقدية معينة، داخل الدائرة الواسعة لأهل السنة[1]. ولكن من الضروري ملاحظة مسألتين هامتين ومتداخلتين، في الوقت نفسه، في قراءة مصطلح السلفية وتطوره: الأولى، أن السلفية، وكما أي مصطلح ذي تاريخ، لا يمكن تعريفه بصورة قاطعة، وأنه لم يكن بالتالي يعني مضموناً واحداً دائماً، بالرغم من المشتركات بين من وصفوا به أو انضووا تحته. ما أدى إلى هذا التنوع في الدائرة السلفية، لم يكن السياق التاريخي وحسب، بل أيضاً تميز طبقة العلماء المسلمين بحرية التعلم والفكر والاستقلال، بمعنى أن كلاً من العلماء المسلمين كان فرداً مميزاً ومستقلاً بذاته. أما الثانية، فبخلاف الانقسام الكاثوليكي - البروتستانتي، لم تقع في الساحة الإسلامية السنية قطيعة فعلية بين من اعتبروا سلفيين في توجههم، ومن اعتبروا أشاعرة أو فقهاء مذهبيين. فقد ضم إطار أهل السنة والجماعة العريض كلا الطرفين، وكان هناك دائماً مساحة تماه وسيطة ومعتبرة بين ما هو سلفي وما هو غير سلفي، فقهياً وعقدياً.

إن كان ابن تيمية سينظر إليه في القرون التالية باعتباره المرجعية الرئيسة للمدرسة السلفية، فإن من المهم ملاحظة أن رؤيته للإسلام لم تحقق تقدماً ملموساً في حياته، نظراً للصعود الهائل لسلطة المذاهب الفقهية والطرق الصوفية منذ القرن الرابع عشر الميلادي؛ بل وانتشار الطرق الصوفية الحثيث في أوساط العلماء في الحواضر الإسلامية الرئيسة من فاس إلى دلهي. ولأن معارضي ابن تيمية نظروا إليه باعتباره مثيراً للجدل، فإن آراءه تعرضت لما يشبه النفي والمصادرة خلال القرون الثلاثة التالية لوفاته. كان هناك دائماً، بالطبع، من حاول إعادة الاعتبار للمقولات الرئيسة للمدرسة السلفية كما عبر عنها ابن تيمية، ومن تبنى بعض هذه المقولات على نحو أو آخر، لكنها كانت دائماً محاولات فردية، ولم تستطع تشكيل تيار فكري يعتد به.

التجليات:

بدأت، في النصف الثاني من القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وفي دوائر علماء الحرمين على وجه الخصوص، حركة فكرية إصلاحية، كان أبرز سماتها

1 Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi: An 'Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002): 466.

إعادة النظر في أفكار ابن تيمية واستعادة لمقولاته الرئيسة. لم يتعلق الأمر هنا بواحد من العلماء المعجبين بابن تيمية، أو بأحد المخلصين من الحنابلة المتأخرين، وحسب، بل بعدد ملموس من العلماء الذين جاءوا من مناطق مختلفة من العالم الإسلامي ومن خلفيات مذهبية مختلفة، وعدد أكبر من تلاميذهم وتلاميذ تلاميذهم، وصولاً إلى القرنين الثامن والتاسع عشر.

التقت في حلقات الحرمين العلمية، لا سيما في المدينة المنورة، اتجاهات إحياء عميقة ومتصلة لدراسة علم الحديث، واتجاهات إصلاح صوفي، واتجاهات نقدية للأشعرية المتأخرة، واتجاهات إصلاح زيدي (كان أشهر ممثليها صالح بن مهدي المقبلي، 1047هـ/1637-1118هـ/1696). ويعتبر إبراهيم بن حسن الكوراني (1025هـ/1616-1101هـ/1689)، الذي ولد في شهرزور من كردستان العراق، واستقر وتوفي في المدينة المنورة، أحد أبرز من قادوا ذلك الحراك الفكري الإسلامي في الحقبة الحديثة المبكرة. كان الكوراني فقيهاً شافعياً، صوفياً، ومتكلماً[1]؛ وتقدم أعماله - التي لم تزل مخطوطة في معظمها - أدلة قوية على محاولته إعادة تفسير موضوعة "وحدة الوجود" من منظار الاتجاه العقدي الإسلامي الغالب، وتوكيد أولوية القرآن والسنة، والابتعاد ما أمكن عن الخلافات المذهبية المتأخرة ذات الأثر الانقسامي على وحدة الجماعة، بدون رفض كلي للمذاهب. كذلك، تحمل كتابات الكوراني نزعة نقدية للموضوعات الرئيسة للمدرسة الأشعرية وانحيازاً لآراء الأشاعرة المبكرين، مثل إمام الحرمين الجويني (419هـ/1028-478هـ/1085)، لا سيما تلك المتعلقة بصفات الله وطبيعة القرآن ومسؤولية الإنسان عن أعماله. والواضح أن الكوراني وجد في تراث ابن تيمية وتلميذه ابن القيم (ابن قيم الجوزية، ت 751هـ/1373) مصدراً هاماً للإلهام، وسنداً لآرائه الإصلاحية؛ ولم يكن غريباً بالتالي أن تحوي كتاباته دفاعاً عن ابن تيمية.

ضمت بيئة الحرمين في نهاية القرن السابع عشر أعداداً متزايدة من العلماء المنحدرين من أنحاء العالم الإسلامي كافة، وهي الظاهرة التي ساعد عليها تحسن وسائل النقل وتعزيز الأوقاف المكرسة للحرمين نتيجة الاهتمام العثماني بالبقاع

1 Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani," *Die Welt des Islams*, 42, 3 (2002), 307-55.

المقدسة. وقد تنوعت خيارات العلماء القادمين إلى الحرمين من الاستقرار إلى المجاورة شهوراً أو سنوات في طلب العلم، ومن ثم العودة إلى الأوطان. خلال العقود التالية لوفاة الكوراني، انتقلت توجهات الإصلاح والإحياء السلفي إلى مناطق مختلفة من العالم الإسلامي على أيدي تلاميذه الكثر أو تلاميذ تلاميذه، أمثال عبد الرؤوف السنجكيلي (إندونيسيا، ت 1690)؛ أبو سالم العياشي (المغرب، ت 1090هـ/1679)؛ عدد من علماء عائلة المزجاجي في اليمن؛ وفي بلاد الحرمين، عبد الله بن سالم البصري (ت 1134هـ/1722) ومحمد بن إبراهيم الكوراني (ت 1145هـ/1733) وأحمد بن محمد النخلي (ت 1130هـ/1717) ومحمد بن عبد الهادي السندي (- 1138 أو 1139 هـ/1726 أو 1727) ومحمد حياة السندي (ت 1163هـ/1750)؛ وفي مصر، أحمد بن محمد بن عبد الغني (ت 1117هـ/1705) ومحمد بن محمد البديري (ت 1140هـ/1728) وحسن الجبرتي (ت 1188هـ/1774) ومحمد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ/1790)؛ وفي دمشق، عبد الباقي الحنبلي (ت 1070هـ/1660) وعبد الرحمن الكزبري (ت 1771)؛ وفي غرب إفريقيا، صالح بن نوح الفولاني (1752-1803)؛ وفي العراق، عبد الرحمن السويدي (1721-1786) وعلي السويدي (1749-1821). وقد تلقى الإصلاحيان الكبيران، شاه ولي الله دهلوي (1703-1762) ومحمد بن عبد الوهاب (1703-1792)، اللذان تميمن ذكراهما على ساحة الإصلاح الإسلامي في القرن الثامن عشر، قدراً هاماً من تعليمهما في حلقات علماء المدينة المنورة، لا سيما في صحبتهما لمحمد بن إبراهيم الكوراني ومحمد حياة السندي[1].

1 A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Centre of Oriental Studies, The Australian National University, 1965); A. H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective", in C. D. Cowan and O. W. Wolters (eds.), *Southeast Asian History and Historiography* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), 304-20; John Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *BSOAS*, 38, 1 (1974): 32-9. See also idem., "Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980): 264-73; Nafi, "Tasawwuf and Reform," 343-50.

ويُعد السندي واحداً من أبرز علماء الحديث في الحرمين في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وقد احتل مقعد تدريس الحديث في المسجد النبوي لسنوات طوال. وتظهر أعماله تأثراً واضحاً بابن تيمية وابن القيم وتقديراً لهما؛ ولكن الأهم أنها تظهر تأثراً بمنهج أهل الحديث، الذي ازدهر في العراق وخراسان خلال أواخر القرن الثاني وفي القرن الثالث الهجريين. وقد كان الاعتقاد السائد بين الباحثين في التاريخ الفكري الإسلامي أن مدرسة أهل الحديث اختفت كلية منذ تبلورت المذاهب الفقهية السنية الكبرى في القرن الرابع الهجري؛ ولكن ثمة أدلة متزايدة على أن هذا لم يكن ما حدث تماماً. ولعل من المسوغ، على أية حال، الاستنتاج بأن منهجية تعامل أهل الحديث مع النص انتقلت من محمد حياة السندي إلى محمد بن عبد الوهاب، وأن ما يراه كثير من الدارسين (بما في ذلك القرضاوي) توجهاً ظاهرياً لدى محمد بن عبد الوهاب، ومن ينتهجون نهجه، هو في الحقيقة إعادة إنتاج واستلهام لمنهجية أهل الحديث. وربما يمكن القول أن حركة الإحياء السلفي افترقت منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر إلى اتجاهين رئيسين:

الأول، هو ذلك الذي عاد القهقرى بالمدرسة السلفية إلى منهجية أهل الحديث، وأظهر تجاهلاً واضحاً للتطورات الهائلة في العلوم والمذاهب والاجتماع الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري[1]. ولا يقتصر هذا الاتجاه على علماء الحركة الوهابية، بل يضم أيضاً جماعات مثل "جماعة أهل الحديث" في شبه القارة الهندية، و"جمعية أنصار السنة" في مصر. ولكن من التبسيط اعتبار أن علماء الحركة الوهابية خلال الدولتين السعوديتين الأولى والثانية، والمؤسسة العلمائية في المملكة العربية السعودية، يمثلون جميعاً مدرسة فكرية واحدة. فقد أوضحت الدراسات القليلة في تاريخ الحركة الوهابية، أن ثمة تنوعاً ملموساً في توجهات العلماء من أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ وأن الحاجات القضائية والاشتراعية للمملكة السعودية في القرن العشرين تطلبت نهضة فقهية حنبلية بكل ما في الكلمة من

---

1 Basheer M. Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and the Revival of *Ashab al-Hadith*'s Methodology," *Islamic Law and Society*, 13, 2 (2006): 239-41.

معنى[1]. ولذا، فإن السلفية الوهابية خلال القرنين الماضيين شهدت بروز توجهات أقل تمسكاً بمنهجية أهل الحديث وأكثر تصالحاً مع الميراث الفقهي والأصولي الإسلامي، كما شهدت، في المقابل، توجهات أكثر محافظة. ويعتبر أغلب المجموعات الإسلامية الراديكالية الجديدة، التي تصف نفسها بالسلفية، نتاج التوجهات التي نحت منحاً أكثر محافظة.

أما الاتجاه الثاني، فذلك الذي انطلق من الرؤى الإصلاحية السلفية متعددة الأبعاد، كما تجلت في تراث ابن تيمية وابن القيم إلى إبراهيم الكوراني؛ وينتمي إليه أغلب العلماء من أصحاب الاتجاه السلفي في المدن الإسلامية الكبرى خلال القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. يعتبر شاه ولي الله دهلوي، معاصر ابن عبد الوهاب، أحد أعلام هذا الاتجاه المبكرين؛ كما يضم أمثال القاضي محمد بن علي الشوكاني (1760–1834)، وأبي الثناء محمود الألوسي (أو الألوسي الكبير، كما يسمى أحياناً، 1802–1854)[2]. ويشكل ميراث هذا الاتجاه الرافد الأول للحركة الإصلاحية الإسلامية، التي أخذت في التبلور منذ نهاية القرن التاسع عشر. أما الرافد الثاني، فتمثله التحديات الفكرية والسياسية – الاجتماعية للغرب الحديث وحركة التحديث في المجتمعات الإسلامية. وليس ثمة شك أن محمد عبده (1849–1905) والسيد محمد رشيد رضا (1865–1935) وجمال الدين القاسمي (1866–1914) وطاهر الجزائري (1852–1920) ونعمان خير الدين الألوسي (1836–1899) وعبد الحميد بن باديس (1889–1946) ومحمد الطاهر بن عاشور (1879–1973) وعلال الفاسي (1908–1974)، وعدد من مجايليهم الآخرين، الذين وافقوهم الرأي، هم نتاج هاتين القوتين الدافعتين معاً. كان الهم الرئيس

1 لإيضاح هذا التطور في الدوائر العلمائية الوهابية، انظر:
Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000; David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: Tauris, 2006).

2 J.M. Baljon, *Religious and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1707-1762* (Leiden: Brill, 1986); Marcia K. Hermansen, "Introduction," in Shah Wali Allah of Delhi, *Hujjat Allah al-Baligha*, tr. M. K. Hermansen (Leiden: Brill, 1996), xv-xl; Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd .al-Wahhab," 241

للإصلاحيين المسلمين هو إحياء أسس الاعتقاد والمحافظة على دور الإيمان في حقبة التحول واسع النطاق. ولكن الظرف التاريخي غير المسبوق الذي وجد الإصلاحيون فيه أنفسهم كانت له قوانينه الخاصة. وقد نشطت الحركة الإصلاحية في مجالين رئيسين: احتواء التحدي الغربي عن طريق إنشاء تركيبي بين القيم والأنظمة الحديثة، من ناحية، وما تصوره الإصلاحيون قيما وأنظمة إسلامية خالدة، من ناحية أخرى؛ وتحدي مصداقية، بل وحق إسلامية، الأنماط التقليدية السائدة للتدين عن طريق تحدي ادعاء صلاحيتها الدائمة وتجليها في الواقع المعيش، في آن واحد.

استند الفكر الإصلاحي إلى مبادئ أربعة أساسية: التوحيد؛ العودة إلى القرآن والسنة باعتبارهما المصدر الأول للإسلام؛ إعادة التوكيد على دور العقل؛ والدعوة إلى إحياء الاجتهاد. ولكن الإصلاحيين على الأغلب رأوا النص الإسلامي المؤسس، وفهموا العقل، وسعوا لإحياء الاجتهاد، من خلال منظور حداثي؛ فالحداثة، كيفما تم تصورها، كانت مؤثراً بالغ الفعالية (مستبطناً أو ظاهراً) في مشروع إعادة الإنشاء والإحياء الإسلامي. بمواجهتهم لما اعتبروه انحرافاً عن جوهر الإسلام، نشر الإصلاحيون قيم الإسلام العليا؛ وباستخدامهم الكثيف لأدوات الصحافة الحديثة، جعلوا الخطاب الإسلامي أكثر اقتراباً من لغة الناس وحياتهم اليومية[1]. وقد ساهم الفكر الإصلاحي في استيعاب المسلمين للكثير من جوانب الحداثة الغربية بدون تأثير سلبي كبير على معتقداتهم الدينية. ولعل استنتاج إرنست غلنر المثير أن الإسلام، بخلاف الديانات الكبرى الأخرى، قد استطاع هضم الحداثة واحتواءها[2]، هو استنتاج يتعلق أساساً بالمساهمة الإصلاحية الهائلة في الفكر الإسلامي الحديث.

---

1 Albert Hourani, *Arabic Thought in the liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962), 130-60, 222-44; Basheer M. Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought and Its Challenge to Traditional Islam," in S. Taji-Farouki and B. Nafi (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: Tauris, 2004), 39-47;
رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 157-70.

2 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and religion* (London: Routledge, 1992), 5 ff.

ولكن إنجاز الإصلاحيين غير المقصود، ربما، تمثل في وضع بذور موضوعة القرن العشرين الإسلامية الكبرى: إن الإسلام يحتوي الإجابة على كل أسئلة العصر، بما في ذلك اعتناق الحداثة ذاتها. وقد أصبحت هذه الموضوعة فيما بعد حجر الأساس في أيديولوجيا الحركات الإسلامية السياسية. على أن الإصلاحيين كانوا في أغلبهم شخصيات قلقة، أخذهم بحثهم عن الخلاص من الأزمة التي يواجهها العالم الإسلامي الحديث من موقع وموقف إلى آخر، ومن رحلة إلى أخرى. خلفاؤهم من الإسلاميين برزوا أكثر يقيناً وتصميماً وتشدداً!

بانهيار الدولة العثمانية، وعجز التصوف ومؤسسة العلماء التقليدية عن الوقوف أمام رياح التحديث الهائلة، من ناحية، وسيطرة الدولة الحديثة على مساحات متسعة من الفضاء الاجتماعي العلمائي، من ناحية أخرى، شهدت الساحة الإسلامية، والمصرية منها على وجه الخصوص، متغيرين رئيسين. تمثل الأول في صعود العناصر الإسلامية غير العلمائية للتحدث باسم الإسلام، وقيادتها للقوى الإسلامية السياسية[1]. وتمثل الثاني في ازدياد نفوذ التيار السلفي الإصلاحي، بل واحتلاله مواقع متقدمة داخل مؤسسة العلماء نفسها[2]. ولم يكن غريباً أن يقع تداخل كبير بين الدائرتين: دائرة القوى الإسلامية السياسية ودائرة العلماء السلفيين الإصلاحيين. برزت مجلتا "المنار" لرشيد رضا و"الفتح" لمحب الدين الخطيب (1886–1969)، على سبيل المثال، باعتبارهما أكثر الدوريات الإسلامية تأثيراً؛ وما إن حل عقدا الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين حتى احتل تلاميذ عبده، أمثال الشيخ مصطفى المراغي (1881–1945) والشيخ مصطفى عبد الرازق (1885–1946)، موقع شيخ الأزهر. كما صاحب حسن البنا (1906–1949) رشيد رضا وارتبط بعلاقة وثيقة بمحب الدين الخطيب. وعندما قرر ورثة رضا تسليم "المنار" لحسن البنا لإعادة إصدارها، كتب شيخ الأزهر المراغي مقدمة أول

---

1 John L. Espositio and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 3-22; Basheer M. Nafi and Suha Taji-Farouki, Introduction," in S. Taji-Farouki and B. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: Tauris, 2004), 5-8.

2 Basheer M. Nafi, "Fatwa and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11," *Islamic Law and Society*, 11, 1(2004): 101-3.

أعداد الإصدار الجديد، مثنياً على صديقه الراحل وعلى رئيس التحرير الجديد، حسن البنا. وقد كان شيوخ حركة الإخوان الثلاثة الكبار، سيد سابق (1915-2000) ومحمد الغزالي (1917-1996) ويوسف القرضاوي (ولد 1926)، نتاج هذه البيئة الإخوانية والعلمائية التجديدية.

رياح سلفية جديدة/قديمة:

ستشهد الساحة السلفية تطوراً بالغ الأهمية والتأثير منذ سبعينات القرن العشرين. لم يبد ورثة التيار السلفي الإصلاحي، في المدن العربية - الإسلامية الرئيسة، من بغداد ودمشق إلى القاهرة وتونس والرباط، حرصاً خاصاً على تبني السمة السلفية لرؤيتهم للإسلام. أصبحت القوى التي تأثرت برشيد رضا وحسن البنا والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وجمعية العلماء الجزائرية، تعرف بتوجهها السياسي، وليس من خلال الرافد السلفي الإصلاحي في أصولها الفكرية. وقد تميزت الحيوية الإسلامية السياسية في السبعينات بتشظي قواها وفقدانها الإطار التنظيمي أو الفكري الموحد[1]. كانت القوى الإسلامية السياسية الرئيسة في العالمين العربي والإسلامي، مثل الإخوان المسلمين وحزب التحرير وجماعة إسلامي، قد تعرضت لحملات اضطهاد وتشريد وقمع، وإلى التهميش السياسي، خلال عقدي الخمسينات والستينات. وعندما أفسحت المتغيرات السياسية والاجتماعية المجال لحراك إسلامي سياسي جديد في السبعينات، لم تستطع هذه القوى، بعد سنوات التشرد والاعتقال الطويلة، توفير إطار جامع لآلاف وعشرات الآلاف من الشبان الإسلاميين النشطين، الذين كانوا يبحثون عن إجابات على أسئلة إخفاق الدولة الوطنية، دولة ما بعد الاستعمار المباشر، في تحقيق وعود الاستقلال والتنمية والكرامة الإنسانية.

إحدى أهم مصادر إلهام الحراك الإسلامي الكبير في عقدي السبعينات والثمانينات، كانت المملكة العربية السعودية، التي شهدت هي الأخرى آنذاك بدايات حراك إسلامي جديد. حرصت المملكة دائماً، ومنذ ولادة الدولة السعودية

1 بشير موسى نافع، الإسلاميون (بيروت والدوحة: الدار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات، 2010)، 103-114.

الثالثة، على توكيد التزامها بالهوية السلفية التي أطلقت الحركة السعودية – الوهابية في منتصف القرن الثامن عشر. ولكن احتضان المملكة لأعداد متزايدة من أبناء القوى الإسلامية السياسية، الذين وجدوا في المملكة ملاذاً آمنا من الاضطهاد والقمع في بلدانهم، سيما مصر وسورية، ترك أثراً متراكماً على رؤية قطاع واسع من الشبان السعوديين. وخلال سنوات قليلة، بدأت أعداد ممن سيعرف بعد ذلك بجيل الصحوة السعودية في احتلال مواقع هامة في مؤسسات الدولة التعليمية والمنظمات الإسلامية التي ترعاها المملكة وتنشط في أنحاء العالم المختلفة. بعض من هؤلاء كان سعودياً أو يعود إلى أصول عربية، وبعضهم تلقى تعليماً إسلامياً، أو تعليماً جامعياً في تخصصات حديثة. ولكنهم جميعاً، وباختلاف الأطر التي انتموا إليها، تبنوا التصور العقدي السلفي الوهابي، بدرجات متفاوتة، وأظهروا حماساً كبيراً ليس لتعزيز قواعد الحراك الإسلامي الجديد في المملكة وحسب، ولكن أيضاً تيارات الحراك الإسلامي في المجال العربي ككل؛ وفي أحيان كثيرة، ما هو أبعد من المجال العربي. بكلمة أخرى، أصبحت علاقة الإسلاميين العرب بالمملكة العربية السعودية طريقاً ذا اتجاهين[1].

باستثناء الاعتصام المسلح في الحرم المكي الشريف، الذي قاده جهيمان العتيبي واتباعه في نوفمبر/تشرين ثاني 1979، لم تأخذ جماعات "الصحوة الإسلامية" في المملكة العربية السعودية منذ البداية منحاً سياسياً معارضاً لنظام الحكم. الحقيقة، أن توجهاً إسلامياً معارضاً، بصورة وحجم ملموسين، لم يبرز حتى حرب الخليج الأولى في 1990-1991، وتمركز القوات الأميركية والمتحالفة معها على الأرض السعودية. حرص النظام في السعودية على صورته الإسلامية، وتجنب جماعات الصحوة اتخاذ مواقف سياسية معارضة، خلق نوعاً من التعايش القلق بين الطرفين، طوال عقدي السبعينات والثمانينات. ما عزز من التعايش كان

1 لمزيد من التفصيل، انظر:
Madawi al-Rashid, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007);
Stephane Lacroix, *Les Islamistes Saoudiens Une Insurrection Manquee* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010).
وقد ترجم إلى العربية تحت: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

توافق الطرفين على الموقف من الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، وبالتالي تقديم الدعم للمجاهدين الأفغان ومناصريهم من العرب، ومناهضة الصعود الإسلامي - الشيعي في إيران والمشرق العربي، وتوجهات تصدير الثورة، التي برزت بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية في 1979. لم يغض النظام النظر عن نشاطات شخصيات "الصحوة"، من أصحاب المواقع النافذة في مؤسسات الدولة والمؤسسات الإسلامية، داخل السعودية وخارجها، وحسب، بل وبدا أنه يشجع عليها، عندما أصبح من الضروري مواجهة النفوذ والدعاية الإيرانية النشطة في العالمين العربي والإسلامي.

أخذت السعودية في استقبال المئات، وربما الآلاف، من الطلاب العرب في كليات الدراسات الإسلامية في الجامعات السعودية، حيث تأثر هؤلاء بالرؤية السلفية - الوهابية للإسلام؛ ووزعت عشرات الآلاف من الكتب المؤسسة للمدرسة السلفية - الوهابية، بما في ذلك الأعمال الكاملة للشيخ محمد بن عبد الوهاب، في البلاد العربية والإسلامية، مجاناً أو بأسعار زهيدة؛ وتكفلت المؤسسات الإسلامية السعودية بعقد مؤتمرات إسلامية، شارك فيها علماء وباحثون وناشطون إسلاميون من البلاد العربية والإسلامية، في السعودية أحياناً وفي مدن عربية أو غربية في أحيان أخرى؛ كما قامت المؤسسات السعودية، بما في ذلك رابطة العالم الإسلامي والندوة العالمية للشباب الإسلامي، بتقديم مساعدات مباشرة في بعض الحالات لتعزيز نشاطات وأعمال الجماعات الإسلامية القريبة من الرؤية السلفية السعودية في بلاد مختلفة. ومن تشظي الساحة الإسلامية النشطة في السبعينات، من جهة، والمؤثرات السلفية السعودية، من جهة أخرى، ولدت جماعات عرفت نفسها بالتزامها السلفي، وعلى نطاق غير معروف من قبل. كانت سلفية الإصلاحيين العرب - الإسلاميين في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين عنصراً فكرياً ضمن عناصر أخرى في تصورهم للإسلام والعالم، ومسوغاً إسلامياً ضرورياً لدعاوى الاجتهاد وإعمال العقل والتحرر من الخرافة، ولم تستخدم كمحدد هوية إلا من قبل خصومهم. ولكن الانتماء السلفي أصبح المحدد الرئيس، وربما الوحيد، للجماعات السلفية الجديدة، لرؤيتها لذاتها وموقفها من العالم من حولها.

في بلاد مثل مصر، تواجدت بالفعل جماعات سلفية التوجه منذ مطلع القرن العشرين، كان أبرزها جمعية أنصار السنة والجمعية الشرعية، اللتان أسستا في النصف الأول من القرن العشرين، إما باستلهام المواريث السلفية الإصلاحية في مواجهة هيمنة الطرق الصوفية أو مواجهة الانعكاسات الاجتماعية لحركة التحديث، كما في حالة الجمعية الشرعية، أو تحت التأثير المباشر للتدين الوهابي وبروز دور العربية السعودية، كما في حالة أنصار السنة. ولكن كلا الجمعيتين اقتصرتا في عملهما على الدعوة الدينية البحتة، من خلال المساجد والمطبوعات الدينية، على وجه الخصوص، ولم تنشطا سياسياً في أية صورة ملموسة. ما ستشهده مصر منذ السبعينات كان تطوراً مختلفاً ومتعدد الأوجه. ثمة جماعات إسلامية لم تستطع الحيوية الجديدة للإخوان المسلمين امتصاصها، ووجدت في الفكرة السلفية مرجعية لها بصورة تدريجية، كما حدث في حالتي الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد المصرية، اللتين ستلعبان دوراً ملموساً في موجات العنف التي ستشهدها مصر في عقدي الثمانينات والتسعينات[1]. ولأن مؤسسي الجماعتين كانوا في أغلبهم من طلاب الجامعات، فإن اتضاح بنيتهما الفكرية السلفية لم يحدث مرة واحدة، وتطلب نضجه عدة سنوات. ولكن آخرين، مثل مجموعة الشبان الإسلاميين التي أسست الدعوة السلفية في مدينة الإسكندرية بعد ذلك، اختارت أن تبتعد عن المجال السياسي وتكرس جهودها في مجال الدعوة الدينية. وهكذا أيضاً، اختار عدد من الدعاة المستقلين، الذين سيوصفون بعد ذلك بشيوخ السلفية، والذين تلقى بعضهم دراسة إسلامية أكاديمية رسمية، وبعضهم الآخر عمل على تنمية معارفه الدينية بصورة ذاتية.

في أعقاب انتصار الثورة المصرية، فبراير/شباط 2011، والانفتاح الملموس في الساحة السياسية، اتجهت أغلب الجماعات سلفية التوجه، سواء تلك التي حملت السلاح في الثمانينات والتسعينات، أو تلك التي لم يعرف عنها الاهتمام بالشأن

---

1 تقدم دراسة حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، 1986)، 101- 149، صورة للكيفية التي استلهم بها ابن تيمية لتسويغ مواقف الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد من نظام السادات، ومن ثم الثورة عليه واغتياله، وذلك في مرحلة مبكرة من توجه الجماعتين السلفي.

السياسي، إلى تأسيس أحزاب سياسية. وتقدم الساحة المصرية نموذجاً لتعددية جماعات التيار السلفي وبروزه في الساحة السياسة في أغلب الدول العربية.

على سبيل الخاتمة:

تعني السلفية، بالرغم من المشتركات بين تجلياتها المتعددة، أشياء مختلفة في مرحلة تاريخية مختلفة. استخدم المصطلح في البداية للتدليل على موقف متصور لما كان عليه معتقد الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين حول قضايا الجدل بين المعتزلة وأهل السنة الأوائل، سيما أهل الحديث. وسرعان ما أضيف للمعنى الاصطلاحي المبكر مدلولات إضافة، تتضمن موقف ابن حنبل وأصحابه في القرن الثالث الهجري، أو ما سيعرف في أوساط الحنابلة بعد ذلك بـ "عقيدة أحمد"، من مسائل صفات الله وطبيعة القرآن. مع ظهور ابن تيمية، وإنتاجه الغزير في حقول الفقه والحديث والعقائد والفرق، تحول الفقيه الحنبلي، الذي سيعرف بعد ذلك باسم شيخ الإسلام، إلى محطة مرجعية لمن جاءوا بعده ممن سيصفون أنفسهم، أو يصفهم الآخرون، باسم السلفية. ولكن، ومنذ نهاية القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر الهجريين/السابع والثامن عشر الميلاديين، وبتحول ابن تيمية ومقولاته إلى مصدر إلهام لعدد كبير من العلماء وحركات الإصلاح الإسلامية، بدأ التيار السلفي في التعبير عن نفسه في صيغ أكثر تعددية، سواء لاختلاف السياقات الاجتماعية للعلماء الإصلاحيين والحركات الإصلاحية، أو لاختلاف المصادر الفكرية لهؤلاء العلماء.

ويقدم التباين الملموس بين وجهتي نظر وسيرتي ابن عبد الوهاب في نجد، وولي الله دهلوي في الهند، بالرغم من تعرفهما على ميراث ابن تيمية في حلقات علماء الحرمين ذاتها، وفي مرحلة زمنية واحدة من القرن الثامن عشر الميلادي، مثالاً بارزاً على الكيفية التي ستتجلى بها تعبيرات التيار السلفي في مطلع العصر الحديث. خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ستلعب المؤثرات الفكرية والثقافية الغربية، وولادة القوى الإسلامية السياسية، أدواراً إضافية في تكاثر التعبيرات السلفية وتعددها: سلفية إصلاحية تجديدية، وسلفية محافظة، نصية وأقرب لأهل الحديث؛ سلفية معادية للتمذهب، وسلفية متصالحة مع المذاهب الفقهية؛ سلفية علمية،

وسلفية علمية - دعوية؛ سلفية مسيسة، وسلفية بعيدة عن المجال السياسي؛ سلفية مسلحة، وسلفية مناهضة للتسلح؛ سلفية معارضة، وأخرى موالية لأنظمة الحكم. خلال العقود القليلة الأخيرة من القرن العشرين والعقد الأول من الحادي والعشرين، اتسع نطاق الجماعات السلفية في دوائر المسلمين المتعلمين وغير المتعلمين على السواء، ليصبح التيار السلفي جزءاً من حركة إحياء إسلامي واسعة.

لعب السلفيون الإصلاحيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، مثل محمد عبده ورشيد رضا وجمال الدين القاسمي وعلال الفاسي وعبد الحميد بن باديس، دوراً بالغ التأثير في النهضة الفكرية الإسلامية، في الحركة القومية، وفي محاولة إصباغ سمة ومشروعية إسلامية على الاستعارات الغربية، التي أخذت في إعادة بناء المؤسسات والتصورات الاجتماعية والفكرية والسياسية في العالم الإسلامي، سيما بلدانه الأقرب إلى أوروبا والأسرع تأثراً برياح التحديث الأوروبي. ولكن ليس من الواضح بعد طبيعة وحجم الإسهام الذي ستقدمه الجماعات السلفية النشطة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

الفصل الثاني

السلفية السعودية في ميدان السلطة

هشام بن غالب*

---

* هشام بن غالب - باحث سعودي.

تتطلب قراءة الساحة السلفية في السعودية تبني مقاربة للتعريف بالبدايات، والجذور الأيديولوجية، وصولاً إلى التطورات والمآلات. ولأن الخارطة السلفية السعودية بالغة التعقيد والتشعب، كون السعودية مهد الحركة الوهابية، وللأثر الذي تركته الحركة على المؤسسة العلمائية في السعودية وعلى بنية الدولة، فإن الصفحات التالية ستقتصر على تناول التيارات السلفية المعارضة، المقصود بها ما يعرف بالصحوة الإسلامية في السعودية، وليس مجموع الساحة السلفية.

النشأة والفكرة والتكوين:

في 1744، توّج قائدان سيكون لهما دور تأسيسي في مستقبل البلاد التي تعرف اليوم بالمملكة العربية السعودية: القائد السياسي محمد بن سعود، والقائد الديني أو الروحي محمد بن عبد الوهاب تحالفاً فريداً في مطلع تاريخ الجزيرة العربية الحديث. أقام القائدان تحالفهما العسكري - الديني على أساس تكوين ميدان للسلطة، إذا ما استخدمنا مصطلحات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو؛ وقد تم تقسيم هذا الميدان إلى مجالين: السياسي، تحت قيادة ابن سعود، والديني، تحت إشراف ابن عبد الوهاب[1]. بهذا، استطاع الرجلان إنشاء تحالف قوي وصلب وفعال، قامت عليه الدولة السعودية الأولى، واستمر بعد ذلك في إمداد الدولتين اللاحقتين، السعودية الثانية والسعودية الثالثة، بمصدر شرعية بالغ الأهمية. وكما يلاحظ الباحث إبراهيم خليفة[2]، كان هذا التحالف هو الأول في بداية العصر الحديث، الذي صنع تياراً مقاتلاً للمسلمين على أسس دينية، وأدى في النهاية إلى ميلاد دولة ملكية.

---

1 D. Rigoulet-Roze, *Géopolitique de l'Arabie saoudite* (Paris: Armand Colin, 2005), 25.

2 إبراهيم الخليفة، قراءة نقدية لكتاب "الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة":
http://alasr.ws/articles/view/14125

قام فكر ابن عبد الوهاب على ما يسمى بمنهج السلف الصالح؛ والمقصود بذلك الرجوع إلى مصادر التشريع الأصلية: القرآن والسنة. لم يكن عبد الوهاب منقطعاً عن معاصريه، منهجاً وممارسة، كما هي الصورة الشائعة عنه. بل كان مطّلعاً على المدارس الفكرية الرئيسة وتوجهات علماء العصر، كما تؤكد الباحثة ناتانا دولونغ باس[1]. ويشدد تيم نيبلوك على هذه الفكرة أيضاً عبر استشهاده بتعدد التفسيرات لإرث محمد بن عبد الوهاب، وكون ذلك بحد ذاته دليل مرونة فكره وقابليته للتكيف مع أكثر من اتجاه[2].

على أن الرجوع لمنهج السلف الصالح، حسب فكر ابن عبد الوهاب، جعل الاجتهاد مركزاً رئيساً في الفقه، وهو ما نراه جلياً في أهم كتابات هذا العالم، لا سيما مؤلفه الشهير كتاب التوحيد. ويجب ملاحظة مسألتين رئيستين في هذا المقام: الأولى، تتعلق برفض التقليد، ومردّ ذلك أن الاجتهاد حق لكل مسلم، يمارسه دون وصاية من أحد. والثانية، أن المساحة التي تفصل عالم الدين عن المجتمع أصبحت قصيرة إلى حد كبير جداً، ما يقيد احتكار الدين، أو ممارسة الكهنوتية، ويفتح الفضاء العام للتعددية الفكرية في الدين، دون الإخلال بالخطوط العريضة.

غير أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كما يؤكد عدد من الباحثين[3]، عبر سعيه للتفرغ لأمور العقيدة، أهمل الاجتهاد وفضّل اتباع فتاوى بعض من سبقوه، متبنياً المدرسة الحنبلية في المجمل. وفي هذا تناقض واضح بين دعوته للاجتهاد وتقليده المدرسة الحنبلية. ومن الصعب تحديد الأسباب التي جعلته ينحو هذا النحو؛ لكن من المهم استحضار السياق السياسي لتكوين الدولة السعودية الأولى، وهو التوسع والسيطرة على أراضٍ جديدة. وهذا ربما ما جعل الجهد ينصب على تعليم العقيدة أكثر من الفقه، بحكم دخول أعداد غفيرة في الدعوة.

1 Natana DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004), 5.

2 Tim Niblock, *SaudiArabia: Power, Legitimacy and Survival* (London: Routledge, 2006), 24.

3 ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، 24.

تطور الحركة الوهابية:

تطور المنهج، الذي أصبح يُعرف بالوهابية، عبر مزيج من الاجتهاد النظري والتقليد العملي (الحنبلي). ومن المراحل المهمة التي مر بها بروز تيارين رئيسين، وهما التيار الإقصائي والتيار الاحتوائي؛ وهو ما تعكسه مواقف العلماء من الغزو المصري للدولة السعودية الأولى في 1818 واحتلالهم لأراضيها؛ إذ انقسم جمهور العلماء بين مكفر مخرج للمصريين الغزاة من الملة، وعليه تجب الهجرة عن أرض يحكمونها، وبين مفسق لهم وحسب، بدون الحاجة للهجرة من "دار الكفر إلى دار الإسلام".

استمر هذا التطور مع بداية الدولة السعودية الثالثة على يد الملك عبد العزيز آل سعود، غير أن عدة متغيرات طرأت على ميدان السلطة، المحكوم بالقسمة التقليدية: المجال السياسي بقيادة آل سعود، والمجال الديني تحت إشراف رجال الدين، ومن أبرزهم أفراد أسرة آل الشيخ، أي أسرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ومن هذه المتغيرات تلك الموجة التحديثية والتنموية الهائلة التي ساهمت في بروز مجالات أخرى في ميدان السلطة، مثل المجال الاقتصادي والمجال الثقافي. غير أن تلك المشاريع التنموية الهائلة ركزت على المكان أكثر من الإنسان، كما يلاحظ المفكر عبد الله الغذامي[1]؛ ما جعل التنمية، حسب تعبيره، تنمية مشوهة. ويشير الغذامي إلى أن السبب خلف ذلك هو عدم مواكبة التنمية القيمية، كقيمة العمل والثروة والإنتاج، للتنمية المادية. ومن هنا برزت تحديات جمة، على رأسها مصالحة الأصالة بالمعاصرة. وبحكم موقع رجال الدين الاجتماعي، يتم النظر إليهم، إلى حد ما، على أنهم حراس الأصالة، والمؤتمنون على ميراثها.

رافق التنمية المشوهة سياق إقليمي أحدثه تراجع الحركة القومية العربية وفشل مشاريعها التنموية، وهزائمها أمام إسرائيل. أحدث ذلك كله فراغاً فكرياً كبيراً؛ فبرزت الحركات الإسلامية على الساحة، مالئةً بذلك البروز الفراغ الذي خلفته الحركة القومية. في تلك الفترة، مرت السعودية بتحديات أهمها ترسيخ شرعيتها، وإنهاء الصراعات داخل العائلة الحاكمة على العرش؛ ما اضطرها للاستعانة

1 عبد الله الغذامي، حكاية الحداثة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، 169-173.

بالمؤسسة الدينية لإضفاء الشرعية على الترتيبات الجديدة (تتويج فيصل ملكاً، وتقاسم السلطة مع المراكز المؤثرة داخل الأسرة الحاكمة). استفادت المؤسسة الدينية من هذه الظروف لتعزيز سلطتها، والحصول على امتيازات كبيرة، ليس أقلها السيطرة على قطاعات التعليم المختلفة، وإشرافها المباشر على المناهج التعليمية وعلى النشء. وبحكم استضافة المملكة العربية السعودية لأفراد جماعات الإخوان العربية، خصوصاً من سورية ومصر، احتك الفكر الوهابي السلفي بالفكر الإخواني الحركي، فأحدث ذلك الاحتكاك تطورات خطيرة على المفاهيم الرئيسة في الفكر السلفي الذي كان سائداً في السعودية من قبل.

مفاهيم رئيسة:

من أهم المفاهيم الرئيسة في الفكر السلفي الوهابي مفهوم طاعة ولي الأمر؛ ولهذا المفهوم دور مركزي في المحافظة على شرعية الحكم في الدولة السعودية. حسب الإرث الوهابي، لا يجوز الخروج على ولي الأمر، وتحدي سلطته إلا إذا منع الصلاة في المساجد، أي بعد كفره وخروجه من الملة خروجاً بيّناً. وهذا ما يعطي ولي الأمر مساحة غير محدودة للتصرف في إدارة الدولة كما يشاء، دون معايير الرقابة التي تفترضها الدولة الحديثة. غير أن تواجد الإخوان الكثيف في السعودية، وحضورهم المهم في مراكز "تعبوية" خطيرة، كأساتذة جامعات وأطباء ومهندسين، كان شأناً بالغ الأثر، حيث وقع تواصل فكري ديني بين جيل من شباب الوهابية ومفاهيم حركية إخوانية وأفرز مفاهيم جديدة. ومن ذلك، حق الأمة في أن تكون وصية على نفسها بحكم كونها هي ولية أمر الإسلام والمسلمين، خصوصاً فكرة أهل الحل والعقد، وفي ذلك توفير لمفهوم بديل لمفهوم ولي الأمر التقليدي. انعكس التأثر بالفكر الإخواني الحركي على مفهوم ولي الأمر، إلى درجة إدراج شروط متعددة، إذا لم يتم احترامها تسقط شرعية الحاكم، ويستتبع ذلك جواز الخروج عليه. لكن تحديد تلك الشروط ومراقبة احترامها؛ ومن ثم تقرير ما يلزم تجاه الخروج أو عدم الخروج على الحاكم، يبقى ذلك كله منوطاً بأهل الحل والعقد.

يعني مفهوم أهل الحل والعقد تقسيم المسلمين إلى قسمين: قسم تابع وقسم متبوع. وينحصر امتلاك صلاحية تحديد أفراد كل قسم في رجال الدين، نظرياً،

ولكنه يخضع عملياً لشروط اجتماعية كثيرة ومعقدة. والمهم في ذلك كله، إمكانية تحوير هذا المفهوم ليصبح أكثر انفتاحاً على الجميع، بما يمهد لكسر احتكار نخبة معينة للسلطة. وهذا ما حصل مع تيارات متعددة انبثقت عن السلفية، مثل حركة الصحوة، التي تشكّلت في مناخ معارضة قوية للمجالين الرئيسين في ميدان السلطة: المجال السياسي والمجال الديني.

يلي ذلك مفهوم الولاء والبراء؛ وهو مفهوم يعني حرمة موالاة الكفار؛ ونظر له محمد بن سعيد القحطاني في كتابه "الولاء والبراء في الإسلام"، الذي ساعد في إعادة الزخم للتوجه الأحادي في الوهابية. ولأن النظام السياسي الدولي يفرض على المملكة العربية السعودية، بحكم مركزية النفط في اقتصادها، الارتباط بالاقتصاد العالمي والانفتاح عليه، تواجه السعودية في علاقتها بالعالم مأزق المصالحة بين موقعها الإسلامي المحوري وخطاب شرعيتها المستند إلى الكتاب والسنة من جهة، وبين تحالفاتها مع العالم الغربي، الذي لا يدين بالإسلام من جهة أخرى.

وكلما عصفت بالمملكة أزمة، أياً كانت، اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، عبّرت تلك الأزمة عن وجودها من خلال المأزقين الكبيرين: مصالحة الأصالة والمعاصرة، والجمع بين موقعها كبلد للحرمين وحليف رئيس للغرب. وقد تجلت الأزمة في عدة مناسبات، مثل الحرب التي اندلعت بين الملك عبد العزيز والإخوان في أواخر العشرينيات من القرن المنصرم. فقد كان لقادة الإخوان، الذين يمكن أن يعتبروا النخبة القبلية (بحكم قيادة شيوخ قبائل مطير وعتيبة لهذه القوة العسكرية الضاربة)، طموحات سياسية، كاقتسام السلطة مع الملك عبد العزيز، ولكنهم قاموا بالتعبير عن احتجاجهم على احتكار الملك عبد العزيز للسلطة من خلال مفاهيم دينية، مثل الولاء والبراء. وكان أهم مأخذ لهم هو مهادنة الكفار وموالاتهم ومنع الجهاد ضدهم، يقصدون بذلك العراق والأردن وبريطانيا. انتصر الملك عبد العزيز، ولكن المفهوم بقي حياً. ومن الأمثلة أيضاً احتلال جهيمان العتيبي وأصحابه للحرم المكي الشريف، محاولاً قلب نظام الحكم. ويرى بعض المحللين أن التغيرات الاجتماعية الهائلة كانت أحد العوامل التي أسهمت في بروز حركات مثل حركة جهيمان. فمأزق مصالحة الحداثة مع الميراث الإسلامي والاجتماعي في السعودية، أي مصالحة الأصالة والمعاصرة، تسبب في التأثير على السلم الاجتماعي. غير أن

أحد الأساليب التي اتبعتها الحكومة السعودية للتعامل مع هذين المأزقين، مصالحة الأصالة والمعاصرة ومأزق الولاء والبراء، كان احتواء المؤسسة الدينية عبر تأطيرها وتعميق تبعيتها للسلطة السياسية؛ وهو ما أسهم في بروز مؤسسات مثل مؤسسة هيئة كبار العلماء.

بالإضافة إلى ذلك، قامت الدولة بابتعاث أعداد كبيرة من الشباب للخارج، بهدف اكتساب المعارف والعلوم الحديثة، ولكنهم لم يحملوا تلك العلوم فقط عند عودتهم، بل أفكاراً وتوجهات لها أبعاد اجتماعية وسياسية. شكّلت هذه الأجيال المتعاقبة أرضية لنخبة ثقافية، استقلت بمجالها الخاص عن ميدان السلطة. ولا أَدَلّ على ذلك من بروز حركة الحداثة الأدبية في منتصف الثمانينات، التي تمتعت بإطار نظري متقدم وإنتاج نقدي وأدبي ثري. وقد عملت هذه المتغيرات مجتمعة على بروز تيارات متعددة داخل السلفية الوهابية السعودية، كردة فعل.

التيارات السلفية وعلاقتها بالسلطة:

لاعتبارات المساحة المتاحة، سنكتفي هنا بالحديث عن طرفين رئيسين يعارضهما التيار الصحوي، وهما: السلفية التقليدية والجامية. ولكن علينا أولا تعريف هذا التيار الصحوي وتحرير بعض مصطلحاته.

طغى المناخ الإسلامي الحركي، المتمثل في التيار الإسلامي السياسي، على الساحة الإقليمية، لا سيما مع بروز الإسلاميين في كل من فلسطين، وسوريا، ومصر، وإيران. وقد شكّلت فترة الجهاد الأفغاني مرحلة مفصلية في تاريخ السلفية السعودية. فقد اشتد عود هذا التيار الصحوي عبر مواجهتين: الأولى داخلية والثانية خارجية.

في الداخل، شكّل بروز الحركة الحداثية الأدبية، التي حصرت عملها في الأجناس الأدبية الحداثية، مثل القصيدة النثرية والشعر الحر، ساحة مواجهة مع الصحويين. لم يكن للحداثيين، من أمثال علي الدميني وعبد الله الغذامي، أي نشاط على المستوى الاجتماعي، بل حصروا حداثتهم في المجال الأدبي، ربما لمعرفتهم بانعكاسات الانخراط في المستويات الأخرى. ولكن الصحويين رأوا في ذلك مقدمات لحداثة اجتماعية وسياسية واقتصادية؛ ما جعلهم يتعاملون معها على أنها

غزو مباشر يقوم به الغرب عبر وسطاء محليين. ولذلك، فإن الهدف الرئيس للحداثة الأدبية، حسب وجهة نظرهم، هو مسخ الهوية الإسلامية للمجتمع السعودي. وقد شنوا معركة ضارية، اضطرت جامعة أم القرى إثرها، على سبيل المثال، إلى الامتناع عن منح سعيد السريحي، وهو ناقد أدبي حداثي معروف، شهادة الدكتوراه. واضطرت أيضاً عبد الله الغذامي، صاحب كتاب الخطيئة والتكفير، ترك جامعة الملك عبد العزيز في جدة والانتقال إلى الرياض. حاولت السلطة الحفاظ على توازن معين بين الفريقين، كي لا يفني أحدهما الآخر، ربما لموازنة بعضهما البعض، فلا تخلو الساحة لأحدهما.

أما العدو الخارجي فكان الإلحاد السوفيتي، الذي غزا أفغانستان؛ فكان لا بد من إعلان الجهاد عليه ودحر عدوانه. وقد وافق ذلك هوى الحكومة السعودية التي كانت ترى في وصول الجيش الأحمر إلى أفغانستان مقدمة لغزو الخليج، ودعم القوى اليسارية العربية، على حساب الملكيات والأنظمة المحافظة. ولاقى ذلك ترحيباً غربياً بشكل عام، وأميركياً بشكل خاص، وذلك لتوجس الغرب من الاتحاد السوفيتي وطموحاته التوسعية في الخليج العربي. دعمت الحكومة السعودية الجهاد في أفغانستان مادياً ومعنوياً؛ فقامت حملات التعبئة في المملكة، على مستوى المال والرجال. بعد الانتصار على الجيش الأحمر، عاد معظم المجاهدين لبلدانهم، ومن بينها السعودية. ولكن هذه العودة أنتجت ظاهرة جديدة كان لها بالغ الأثر فيما تلا من الأيام، ألا وهي ظاهرة البطالة الجهادية. فبعد قتالهم في أفغانستان، واكتساب مهارات قتالية وتنظيمية كبيرة، يطوف حولها شعور عارم بالفخر بالنصر على "قوى الإلحاد"، عانى المجاهدون السابقون من غياب "المعركة الكبرى" بين الحق والباطل. لم يعد رغد العيش والصالات المكيفة تعوضهم عن هامات الجبال في تورا بورا أو بطون الأودية الأفغانية. وقد رأوا في المجتمع السعودي "آثار التغريب" والابتعاد عن الهوية الإسلامية "الحقة" من زهد وتقشف وصفاء عقيدة. ولوجود البنية التحتية الملائمة، التي سمحت بها ودعمتها الحكومة بغرض التعبئة للجهاد الأفغاني، استطاع هؤلاء العائدون أن يستثمروا خبراتهم التنظيمية لاستكمال مسيرتهم في "خدمة الإسلام".

لم يكن ينقصهم سوى سبب، أو مثير، ليتم التحرك وتفعيل دور تلك البنية التحتية التعبوية. ومع غزو العراق للكويت، واضطرار السعودية للاستنجاد

بالغرب، توفر السبب وحانت الفرصة، فبدأت التعبئة ضد "الغزاة الأميركيين" في أرض "الحرمين". وتزامن كل ذلك مع حركة حقوقية عامة، ونسوية بشكل خاص، تمثلت في عرائض قُدمت للملك للمطالبة بالإصلاح أو قيادة المرأة للسيارة. فربط هؤلاء الصحويون بين جهتين: داخلية سعودية وخارجية غربية، يشتركان في هدف واحد: تغريب بلاد الحرمين.

معركة المفاهيم:

إذا كانت الفكرة الرئيسية للسلفية هي فتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد، فإن التحكم في من له الحق في الاجتهاد ومن يمتلك القدرة على ذلك يتم عبر مفهوم أهل الحل والعقد. التحدي الذي مثله الصحويون يتمثل في تفكيك مفهوم أهل الحل والعقد عبر تحدي السلطة الروحية والقدرة العلمية لأفراد المؤسسة الدينية الرسمية[1]. وكانت استراتيجيتهم الرئيسية هي هدم الجدار الفاصل بين مجالي السياسة والدين، بغرض إخضاع المجال السياسي للسلطة الدينية. فإذا ما تم التشكيك في علم أو في مصداقية أفراد المؤسسة الدينية، سهل بعد ذلك حرمانهم من بطاقة العضوية في "أهل الحل والعقد". وبذلك يفقد السياسي مصدر شرعيته الرئيس.

يهتم علماء السلفية التقليدية، كأعضاء هيئة كبار العلماء والهيئة الدائمة للبحوث والإفتاء وسلك القضاء، بقضايا العقيدة والتوحيد والشرك والفقه والمعاملات وغيرها من أمور العبادات، تاركين المجال السياسي بمجمله للسياسيين. ولذلك فقط شاعت مقولة الصحويين عنهم بأنهم جماعة تهتم بهدم القبور، على اعتبار أن القبور أحد الأماكن التي تحوي بعض الممارسات "الشركية" أو "البدعية". بينما تهتم الصحوة "بهدم القصور" معلنة بذلك انفتاح المجالين السياسي والديني على بعضهما البعض. وبين هدم القبور وهدم القصور، اضطرت السلفية التقليدية لتناول السياسة، وإن كان من باب الرد على "شبهات الصحوة"، أو تبرير تصرفات الحكومة، مثل اعتقال أسماء صحوية لامعة، كسفر الحوالي وسلمان العودة وعائض القرني. وبهذا تحقق الهدف الصحوي الأول، وهو تعويم الحدود بين السياسة والدين.

---

1 لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، 42.

حاولت الحكومة السعودية احتواء نـزعة المعارضة الصحوية عبر ثلاثة خيارات: الأول، التعامل الأمني مع كل من يحاول الانتقاص من هيبة الدولة أو مؤسسات الحكم. والثاني، دعم التيارات المضادة التي يراد منها خلق حالة توازن مع المد الصحوي الجارف. والثالث، إجراء إصلاحات مثل إصدار نظام مجلس الشورى والنظام الأساسي للحكم، ونظام المناطق. ولأن عقد التسعينات تميز بحالة من التوازن الانتقالي للسلطة، بحكم تعرض الملك فهد لعدة جلطات أقعدته عن مباشرة مهامه كملك، فقد تولى ولي عهده في ذلك الوقت، الأمير عبد الله بن عبد العزيز، مهام الحكم، وإن بشكل مقيد بحكم أنه لم يكن ملكاً. ولذلك، زاد التركيز على دعم التيارات المضادة، واحد من داخل السلفية، وهو ما يُعرف بالجامية، والثاني ما بات يُعرف بالتيار الليبرالي. ازدادت بذلك حدة المواجهة حتى عصفت بالدولة موجات عنف حادة، تمثلت في سلسلة تفجيرات، واعتقال خلايا نائمة، وتحد علني ومباشر للسلطة وللعلماء السلفيين التقليديين. وكانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 نقطة مفصلية في علاقة الصحويين بالسلطة.

قام التيار الجامي، نسبة لمحمد أمان الجامي، بتوفير أرضية مواتية للتوازن المنشود عبر التركيز والتشديد على أهمية طاعة ولي الأمر، والتهويل من أخطار "الفتنة". ويتفق التيار الجامي مع التيار الليبرالي على مفهوم المواطنة وقصر مسؤوليات الحاكم الرئيسة على الوطن، دون التعلق بالأممية. وتختلف الجامية هنا مع التيار السلفي التقليدي، الذي لم تتضح ملامح تعريفه للوطن وعلاقته بالأمة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك، تتفق الجامية مع الليبرالية على أهمية مكافحة الإرهاب، بينما يخف الحماس قليلاً حيال هذه النقطة عند السلفيين التقليديين. وتبقى الصحوة التيار الوحيد الذي يتعامل بمنهجية مع قضية الإصلاح السياسي في المملكة، جاعلة السياسة على رأس الأولويات. وبينما تهتم السلفية التقليدية بالإصلاح الديني، عبر التركيز على تعليم الناس أمور دينهم، تهتم الجامية بالاستقرار الأمني، الذي لا يكون من وجهة نظرها سوى بالاعتصام بحبل الله جميعاً دون تفرقة، أي بالطاعة المطلقة لولي الأمر. وتركز الليبرالية على الإصلاح الاجتماعي والثقافي. ونلاحظ لدى كل تلك التيارات، اتفاقاً على الحاجة إلى الإصلاح،

واختلافاً على تحديد ماهية هذا الإصلاح، ومرجعيته وخطة العمـــل الـــتي ينبغـــي اتباعها.

الدولة السلفية:

رعى ولي العهد (الراحل) الأمير نايف بن عبد العزيز مؤتمراً علميـــاً أقـــيم في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قبل وفاته حول السلفية، أعلن فيه الأمير أن الدولة السعودية هي دولة سلفية. وكما تؤكد الباحثة مضاوي الرشيد، فإن التحول من "دولة التوحيد" إلى "الدولة السلفية" له دلالات رمزية خطيرة. ففي الســـابق، كانت الرمزية الكبرى للنظام السعودي هي التوحيد؛ حيث وحد الملك عبد العزيز المكان، ثم شرع في توحيد الدين، ليكون كله لله. وكأنه بـــذلك يجعـــل توحيـــد المملكة، أي المكان، شرطاً لإعلاء قيمة توحيد الله. فكيف يمكنه أن يعلـــم النـــاس أمور دينهم وهو لا سلطة له عليهم؟ بذلك تصبح شرعية الحكم، أي إدارة المكان الموحد، مستمدة من توحيد الله، فلا تتم الثانية إلا بالأولى.

وعلى الرغم من الخطاب التقليدي للمؤسســـة الدينيـــة الســـلفية المعـــادي للديمقراطية، والذي يصور الديمقراطية على أنها أسرع سبيل لتضييع الدين والتفريط فيه، فإن الربيع العربـــي طرح إشكالات عميقة على مؤسسة الحكم. فـــالأحزاب الفائزة في مصر وتونس هي أحزاب تستمد شرعيتها من الإسلام، وهـــم في نظـــر الكثيرين أبطال حرروا الإسلام من سجون الأنظمة العلمانية ليأتوا به إلى الســـلطة. النظام السعودي الذي كان يروج لفكرة أن الديمقراطية تقـــود إلى العلمانيـــة وإلى ضياع الدين، يواجه الآن تحدياً خطيراً يتمثل في عملية ديمقراطية أتت بالإسلام إلى السلطة.

ولم يعد من الممكن الاشتراك مع هذه الأنظمة الديمقراطية المسلمة في المفردات الإسلامية السابقة نفسها. ولذلك، كان لا بد من توجه جديد، يُبقي على كـــون النظام هو نظام الله المختار؛ فكان هذا التوجه عبر التمييز بـــين أنصـــار الســـلفية، المتمسكين بكتاب الله وسنة رسوله، ومن يتخذ من الإسلام ســـبيلاً للوصـــول إلى السلطة. بهذا، تضمن السلفية استمرار دعم النظام لها، عندما تسمى بها، ويعلن أنها الهوية الرسمية للدولة.

التموضع على الخارطة:

الصحويون:

الصحوة، كما يلاحظ ستيفان لاكروا، والتي نحاول من خلالها فهم السلفية الحركية، هي عبارة عن عقيدة وسياسة؛ فهي مزيج من الوهابية والفكر الإخواني، لأنها تركز على العقيدة، متوافقة مع الوهابية، وتأخذ بالفكر السياسي، وهذا خط التقائها بالحركة الإخوانية. وبعض من أهم من أثّروا في الفكر الصحوي محمد قطب، وعبد الرحمن الدوسري، ومحمد أحمد الراشد (وهو الاسم الحركي لعبد المنعم العزي، الذي ساعد في وضع إطار نظري للنشاط الحركي في الفكر الوهابي، عبر كتابيه: المنطلَق والمسار). حاول محمد قطب، وهو شقيق المفكر الإسلامي المصري الشهير سيد قطب، أن يوفق بين الفكر الوهابي وفكر أخيه. وذلك عبر اعتباره موقف سيد قطب من الجاهلية والحاكمية مشابهاً لموقف محمد عبد الوهاب من الجاهلية والتوحيد؛ وقد رأى أن هذين الشيخين يلتقيان في هدفهما الأسمى، وهو تحكيم ما أنزل الله، لكن قطب يسميه الحاكمية وعبد الوهاب يسميه التوحيد.

تبنى الصحويون مظهراً مميزاً، كلبس الغترة بدون عقال، وتقصير الثوب دون الكعبين، للرجال، والعباءة والقفازات للنساء. وبالإضافة للتميز الحسي، كان هنالك تميز مكاني عبر تركيز نشاطهم في المخيمات الصحراوية، ما عزز انفصالهم المعنوي بالانفصال الحسي. فحركة الصحوة بذلك هي ثورة، تغير فيها الرمز والمكان والإنسان. وكان قادة هذه الثورة ينقسمون، كما يؤكد صاحب كتاب زمن الصحوة، إلى قسمين: الإخوانيون (وهم أربع جماعات)، والسروريون، نسبة للإخواني السوري السابق محمد بن سرور زين العابدين. لكل من هذه الجماعات مجلس شورى وقيادات بارزة؛ ويتردد القول بأن مناع القطان يشكّل أصل التنظيمات التابعة للصحوة. أولى جماعات الإخوان أسسها حمد الصليفيح، ولذلك تم تسميتها بإخوان الصليفيح؛ ومن أهم أعضائها، الذين لعبوا دوراً قيادياً وريادياً عبد الله التركي. والثانية إخوان الفنيسان، نسبة لسعود الفنيسان. والثالثة إخوان الزبير، نسبة لقرية الزبير في العراق، التي استقر فيها كثير من الأسر النجدية؛ ومن

أشهر أعضائها عبد الله العقيل وعمر الدايل وسعد الفقيه، رئيس جمعية الإصلاح، الذي يقيم الآن في لندن. والرابعة إخوان الحجاز؛ ومن أهم روادها محمد ابن عمر زبير وعوض القرني وسعيد الغامدي. هذه كانت جماعات الإخوان، ويليهم السروريون، الذين كان أبرزهم سلمان العودة وفلاح العطري وسفر الحوالي. وقد كان لهم صفة التنظيم وهيئته دون الإعلان عنه، لأسباب تتعلق بموقف الحكم من التنظيمات والأحزاب.

وقد كانت الصحوة على حال من التصادم مع السلطة على عدة مستويات، أهمها التشكيك في أهلية الحاكم، إذا حاد عن "تعاليم الإسلام"، وهي بذلك تجعل الباب مفتوحاً لتحدي السلطة. بالإضافة إلى ذلك، يشكّك أعضاء الصحوة في أهلية من يسموهم بـ "علماء السلطان" أو "القرّاء"، الذين يتبعون المنهج الإرجائي، الذي هو تبرير كل تصرفات الحاكم على الدوام والتحريم الصارم لأي شكل من أشكال معارضة سلطته. من وجهة نظر الصحوة، لا يوجد استقلال للمجال السياسي، بل يجب أن يكون خاضعاً للمجال الديني وتحت إشراف علماء الدين.

السلفية التقليدية:

تتبنى السلفية التقليدية خطاً واضحاً يركز على توحيد الألوهية، ومحاربة البدع وتعزيز الولاء للجماعة، وبالتالي لولي الأمر المتغلب. لا تنشغل هذه المجموعة بالشأن السياسي داخلياً، وحتى عندما تهتم بأمر يتعلق بالشأن الخارجي فهي تفعل ما يتوافق مع مواقف السلطة بشكل عام. أهم شخصيات هذه المجموعة الشيخ عبد العزيز بن باز ومحمد بن عثيمين وعبد الله بن منيع وصالح اللحيدان وعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ.

تشكّل طاعة ولي الأمر منهجاً رئيسا لهذه المجموعة، وترى أن الله يضع بالسلطان ما لا يضع بالقرآن، أي بمركزية مفهوم ولي الأمر. وترى أن إعلان اتباع الكتاب والسنة شرط وحيد لتكون الحكومة شرعية والحاكم مستحقاً للبيعة. ولا يوجد لدى هذه المجموعة مفهوم واضح للمواطنة أو الوطن، وما إذا كان يمكن أن يكون الوطن بديلاً عن مفهوم الأمة. تشكّل هذه المجموعة المؤسسة الدينية الرسمية

وتفرعاتها، كهيئة كبار العلماء ووزارة العدل واللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء؛ وهي قريبة من السلطة، وتتمتع بامتيازات مادية واجتماعية كبيرة، تسمح لها بأن تكون اللاعب الرئيسي على خارطة التيارات الدينية في السعودية.

الجامية:

كما ذكرنا من قبل، ترجع تسمية هذه الجماعة السلفية إلى محمد أمان الجامي؛ وهو إثيوبي الجنسية، أقام في السعودية. لكن هنالك أسماء أخرى لها ثقل في هذه المجموعة، مثل: ربيع المدخلي، وهو يمني الجنسية، أو علي الحلبي، وهو أردني الجنسية. أهم مقولات هذه المجموعة هو أن الإيمان عقيدة في القلب، وأن الفعل مجرد شرط كمال. وبذلك، فإن الحاكم الذي يحكم بقوانين وضعية، أي غير مستمدة من الدين الإسلامي، هو أمر يمكن تفهمه والتعايش معه. وهذا مبني على أن العمل بتلك القوانين هو مجرد فعل لا يمس العقيدة، أي أن الأنظمة السياسية العربية القائمة هي أنظمة شرعية. الحاكم شرعي، بغضّ النظر عن أفعاله، التي قد لا تتوافق مع الإسلام، وتجب طاعته لأنه ولي الأمر؛ والتواجد في السلطة هو مصدر شرعية قائم بذاته.

والجامية تيار قريب جداً من السلطة، ويحمل أفكاره طيف واسع من علماء الدين شبه الرسميين، الذين يتمتعون بحضور قوي في الإعلام والتعليم، لأنهم يشكّلون دعامة مهمة للنظام السياسي. ولكنها في نظر المجموعات الأخرى ليست سوى تعبير عن فكر إرجائي، تبرر كل أعمال السلطان حتى ولو كان ذلك على حساب الدين.

4- مجموعة أهل الحديث الألبانية:

تتسمى هذه المجموعة بهذا الاسم نسبة لناصر الدين الألباني؛ وتتبنى الموقف نفسه من مسائل الإيمان والعقيدة كما عند الجامية، غير أن أفرادها لا يرون الأنظمة السياسية أنظمة شرعية؛ ويرون الحكام عصاة ومذنبين. لكنهم لا يدعون لتحرك أو انتفاضة ضدهم، بل إلى تطوير الأنظمة القائمة لجعلها متوافقة مع تعاليم الإسلام. وهم بذلك يعتقدون بأنهم يتبعون حديث الرسول محمد صلّى الله عليه وسلّم في

التمسك بالجماعة وعدم بث الفتنة والفرقة، ما دام الحكام لم يعلنوا كفرهم بشكل لا يدع مجالاً للشك. وهم يحترمون مواقف العلماء؛ ولـذلك فمساحة التقليد والاتباع لديهم أكبر بشكل كبير من مساحة الاجتهاد.

تسببت هذه المجموعة في إزعاج السلطة في مرات عديدة؛ ما دعا وزارة الداخلية لاستبعاد الألباني من البلاد، حتى تدخل المفتي في ذلك الوقت، الشيخ عبد العزيز بن باز، لإعادة الألباني. كما شكّلت الجماعة مصدر إزعاج لأنها مهدت الطريق لحراك شبابي ديني متحمس يسعى لإقناع السلطة بشكل مباشر بتغيير توجهاتها لتكون، حسب منظورهم، أقرب إلى الإسلام. وقد رأت السلطة في هذا مقدمة لكسر الحدود الفاصلة بين المجال السياسي والمجال الديني.

خاتمة:

في المجمل، يمكن القول إن هناك مستويين للحديث عن الخارطة السياسية والفكرية السعودية: المستوى التياري والمستوى غير التياري. على المستوى التياري، لا تزال السلفية، برغم تشعباتها، الأوفر حظاً في الحضور، على الرغم من بروز تيار جديد يمكن تسميته بالصحوية الليبرالية، وهو تمازج بين الليبرالية والصحوة. ولكن يبقى هنالك قطاع غير تياري، يصعب حسابه على التيارات الإسلامية أو الليبرالية؛ وهو متحرك وديناميكي وآخذ في النمو؛ ونكتفي هنا بالقول بأنه مجال غير تياري، يتواجد في ميدان السلطة، ويمكن أن يشكّل خطراً وجودياً على السلفية في السعودية. ومن المؤشرات على تصاعد نفوذه، انحسار القدرة السلفية على التعبئة ضد الكتّاب الليبراليين، مثلاً، أو ضد النشاط الحقوقي النسوي. فلو أن أحداً غرّد عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، كما فعل شاب يدعى حمزة كشغري، في منتصف التسعينيات، لما مرت القضية كما رأينا في 2013. ولكن هناك انحسار فعلي لمكانة السلفية الحركية في السعودية. أما على صعيد التحالف المديد بين السلفية التقليدية والحكم، فالتوقعات ليست سهلة على الإطلاق.

الفصل الثالث

السلفيون في مصر:
من شرعية الفتوى إلى شرعية الانتخاب

عمار أحمد فايد*

* باحث في الحركات الإسلامية.

بدأت الدعوة السلفية في مصر، في بدايات القرن العشرين، بجمعيات انحصر نشاطها على الدعوة وإحياء السنة والعمل الخيري. في العقدين الأخيرين من القرن، أخذت الدعوة السلفية في الانفتاح على الجامعات، إلى جانب الأعمال الخيرية والدعوية، وهو ما اتضح في اختيار مجموعة جديدة من الشبان الجامعيين اسم "الدعوة السلفية" عنواناً لنشاطهم منذ بداية الثمانينات من القرن الماضي. خلال السنوات القليلة التالية، توسعت الدعوة السلفية بشكل ملموس، بالرغم من تعرضها لمضايقات أمنية من نظام مبارك، حيث حُلَت لجان العمل الدعوي للمجموعة، وأُوقف مسؤولوها ومُنعوا من السفر.

لا تمثل الدعوة السلفية كياناً واحداً متجانساً فكرياً أو تنظيمياً، بل مجموعة تيارات، تختلف في رؤاها حول قضايا الديمقراطية والحكم والدعوة، بعضها يرتبط بتيارات وقيادات خارج مصر. وتعتبر الحركة السلفية المصرية رائدة ومؤثرة في الحركات السلفية الأخرى في الوطن العربي، وقد قدمت نموذجاً للحراك السياسي للتيار السلفي بعد الثورة المصرية، وإن تخلف بعض عناصرها عن المشاركة في أحداث الثورة.

تحاول هذه الورقة استطلاع الخلفية التاريخية للتيارات السلفية في مصر؛ وتلقي الضوء على المرجعية الفكرية لكل من تياراتها الرئيسة، ونشاطه وحجمه النسبي، شعبياً وسياسياً. كما تقف الدراسة على مدى تفاعل هذه التيارات مع الثورة المصرية، وكيفية استجابة كل منها للنشاطات المختلفة أثناء الثورة وبعدها؛ وتقدم تحليلاً نقدياً وافياً لهذه المواقف. كما تتناول بالتحليل، تكوين الأحزاب السياسية ذات الخلفية السلفية في مرحلة ما بعد الثورة.

أولاً: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية

أسست الجمعية الشرعية على يد الشيخ محمود خطاب السبكي (1274هـ/1858-1352/1933) في 11 ديسمبر/كانون الأول 1912، كأول جمعية

منظمة في مصر تدعو إلى إحياء السنة وإماتة البدعة. وقد أطلق أتباع الجمعية على مؤسسها آنذاك لقب "إمام أهل السنة"، وكان دافعه الرئيس إصلاح حال المسلمين من التبعية للاحتلال، والتفرق، والفقر، وانتشار الشهوات والبدع، والبُعد عن الشريعة والسنة النبوية. وقد حددت الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية أهدافها ورسالتها بأنها رسالة دعوية تهتم بالعمل الاجتماعي، ولا تتدخل في الشأن السياسي. وصاغ السبكي، العالم الأزهري، رسالة الجمعية في المقولات التالية[1]:

- رسالة دعوية قوامها نشر التعاليم والثقافة الإسلامية الصحيحة، ومحاربة البدع، وإنشاء المساجد، لتقام الشعائر، ويُعَلَّم فيها العامة، ومكاتب حفظ القرآن، ومدارس لتعليم الأبناء أحكام الدين وسائر المواد المقررة في المدارس الأميرية.
- العمل الاجتماعي، خاصة إعانة المنكوبين، وإنشاء المستشفيات لعلاج الفقراء، ورعاية الأرامل والأيتام، والتكفل بنفقة تجهيز الموتى وإنشاء المقابر للفقراء.
- عدم التعرض للشؤون السياسية التي يختص بها ولي الأمر.

خلال ما يقرب من مائة عام، نجحت الجمعية في الحفاظ على رسالتها الاجتماعية الدعوية[2]، وفي توسيع نشاطها؛ حيث تحتفظ بحوالي 350 فرعاً في أنحاء مصر، وتدير 38 معهداً، موزعة على اثنتي عشرة محافظة، لإعداد الدعاة من الرجال والنساء؛ كما تدير شبكة كبيرة من المشروعات الاجتماعية، مثل كفالة اليتيم، ورعاية الأرامل، وتيسير الزواج؛ ومشروعات استضافة الفتيات المغتربات؛

1 لمزيد من التفاصيل حول تأسيس الجمعية الشرعية وأهدافها، انظر الموقع الرسمي للجمعية الشرعية: http://goo.gl/OkA8W

2 أدى التزام الجمعية برسالتها الدعوية والاجتماعية البعيدة عن الشأن السياسي إلى تجنبها سهام الحكومات. ومن الجدير بالذكر أنه تم إلحاق جمعية أنصار السنة المحمدية بها عام 1967 بقرار من الرئيس جمال عبد الناصر، وعُيِّن الفريق عبد الرحمن أمين رئيساً لمجلس إدارة الجمعية الشرعية، (انظر، أسامة شحادة، السلفية في مصر، **جريدة الغد الأردنية**، 6 يناير/كانون الثاني 2012)، إلى أن تم إشهار أنصار السنة من جديد في 1972، وهو ما يعتبره الشيخ فتحي أمين عثمان، مدير إدارة التراث بجمعية أنصار السنة بالقاهرة، محنة. انظر حواره مع **مجلة البيان**، عدد 277، ديسمبر/كانون الأول 2001.

ومشروعات علاجية في تخصصات مختلفة؛ كما تشرف على مراكز تعليم الكبار ومحو الأمية ومدارس تحفيظ القرآن.

استوعبت الجمعية الشرعية تيارات مختلفة ومتناقضة أحياناً، وتأثرت بها؛ فقد تغلغل التيار السلفي الرافض للأشعرية والصوفية في الجمعية عندما ضمت الدولة جمعية أنصار السنة إليها بين عامي 1967 و1972، بينما ازداد داخلها نفوذ جماعة الإخوان المسلمين في النصف الثاني من السبعينات، وظهر ذلك جليًّا في مجلة الاعتصام الناطقة بلسان حال الجمعية الشرعية، واعتُبِرت وقتها إحدى الصحف المعارضة للرئيس السادات، إلى أن تم إغلاقها بموجب قرارات سبتمبر/أيلول 1981 الشهيرة. ولكن الجمعية تتبنى رأياً متوازناً تجاه الصوفية، فلا رفض للتصوف إلا ما تضمَّن حسب رأيها انحرافات عقدية أو فقهية. ويرجع اعتدال الجمعية الشرعية إلى عدة عوامل، أهمها:

- التأكيد في شروط عضويتها على عدم التعصب لمذهب فقهي معين؛ فكل مذاهب أهل السنة معتمدة على فهم صحيح النصوص؛ والتأكيد على سلفية العقيدة، وعدم الحكم على الخَلَف بفسق أو ابتداع، ما داموا مؤمنين بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء[1].
- حافظت الجمعية على الأصول الأشعرية التي واكبت تأسيسها؛ وتميزت بغلبة علماء الأزهر على رئاستها؛ ولا شك أن طبيعة نشأة الشيخ السبكي المتصالحة مع التصوف قد أثر في توجهاتها[2]، وهو ما دفع بعض السلفيين للطعن في سلفية الجمعية الشرعية.
- عدم اشتغال الجماعة بالسياسة، ما جعلها بعيدة عن أية خصومات سياسية أو حزبية.

ويرأس الجمعية الآن، د. محمد مختار المهدي، وهو من علماء الأزهر[3].

---

1 انظر شروط العضوية، موقع الجمعية الرسمي: http://goo.gl/eoD97

2 عبد المنعم منيب، خريطة الحركات الإسلامية في مصر، صادر عن الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ص 27، متاح للتحميل على موقع الشبكة: http://goo.gl/nc0ix. وانظر ترجمة الإمام السبكي على موقع الصوفية، واحتفاء الصوفيين به: http://goo.gl/doA54

3 انظر أئمة الجمعية، متاح على موقعها الرسمي: http://goo.gl/7G2dJ

ثانياً: جمعية أنصار السنة المحمدية

كان الشيخ محمد حامد الفقي (1310/1892-1378/1959) من أبناء الأزهر الشريف، والمترددين على السيد محمد رشيد رضا، ومن رواد الجمعية الشرعية، لكنه اختلف مع الجمعية في بعض مسائل العقيدة؛ ويذكر أنه تأثّر كثيراً بتراث ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، إضافة لابن حجر والشاطبي. أخذ الفقي موقفاً رافضاً من ثورة 1919، باعتبار أن الحل ليس في مظاهرات تخرج فيها النساء متبرجات، وإنما بالرجوع إلى سنَّة الرسول صلّى الله عليه وسلَّم ونبذ البدع[1]. بدأ الفقي نشاطه الدعوي أثناء دراسته، إلى أن أسس جمعية أنصار السنة المحمدية في 1926، بهدف محاربة الشرك والبدعة في كل صورها، ومواجهة تسلط المتصوفة على المناحي الفكرية، والمؤسسات الدينية. سافر الشيخ إلى السعودية، وقضى بها ثلاث سنوات، ثم عاد لتنطلق الجمعية من جديد في الثلاثينات ويزداد انتشارها، وأصدر مجلة الهَدي النبوي، التي شاركه في تحريرها الشيخ المحدث أحمد شاكر، والشيخ محب الدين الخطيب، والشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر بعد ذلك.

أصبحت الجمعية فيما بعد أكبر جماعة سلفية منظمة، موزعة على مائتي فرع، تدير أكثر من ألف مسجد (يتم بناء أحد عشر مسجداً سنوياً). كما توجد لها امتدادات خارج مصر، غير مرتبطة بها إدارياً، أهمها وأقدمها في السودان، وبعض دول إفريقيا وآسيا، وتربطها علاقات وثيقة بعلماء السعودية، وجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت، ودار البِر بالإمارات العربية المتحدة، وجمعية التربية الإسلامية بالبحرين[2]. وأهم أنشطة الجمعية[3]:

- نشر مجلة التوحيد، التي توزَّع منها مائة ألف نسخة شهرياً.
- معاهد إعداد الدعاة والداعيات لمدة سنتين إلى أربع سنوات، وعددها 30 معهداً، بالإضافة لمعهدين للتعليم المفتوح لمدة أربع سنوات.
- مركز تعليم الأفارقة: وهو مركز خاص بتعليم العقيدة الصحيحة والقرآن.

---

1 موقع جمعية أنصار السنة الرسمي: http://goo.gl/tgu5X

2 الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب، 122، 128-129، متاح للتحميل على الرابط: http://goo.gl/iGikJ

3 مجالات عمل الجمعية، على موقعها الرسمي: http://goo.gl/AAr8C

- مكاتب تحفيظ القرآن: وعددها حوالي 203 على مستوى الجمهورية المصرية.
- مكتب دعوة الأجانب: ويهتم بتعريف الإسلام للأجانب باللغات الإنجليزية، والفرنسية، والإسبانية، والألمانية.
- الأنشطة المسجدية من دروس أسبوعية وخطب الجمعة... إلخ.
- مشروع كفالة اليتيم، وتستفيد منه اثنتا عشرة ألف أسرة.

تتلخص رسالة الجمعية، التي صاغها مؤسسها[1]، في "الدعوة إلى التوحيد المُطَهــر من أرجاس الشرك، وإرشاد الناس إلى أخذ دينهم من نبعيه الصافيين: القرآن والسنة". واتخذت منذ تأسيسها موقفاً متحفظا تجاه المرأة، حيث دعت إلى "التمسك بالرجولــة، لاستمرار القوامة على النساء". ورأت أن "أصل الفساد هو السماح للنســاء بارتيــاد الملاهي والمراقص". وللجمعية موقف واضح من تحكيم الشريعة، وترى "أن الحكم بغير ما أنــزل الله تملكة في الدنيا وشقوة في الآخرة... فكل مشرع غيره في أي شأن مــن شؤون الحياة هو معتد عليه سبحانه، منازع إياه في حقوقه التي ينبغي أن تكــون لــه خالصة... ومن زعم لنفسه حق التشريع فقد أعظم الفرية على الله ونازعه رداء الهيمنة على الخلق. وإن استجاب أحد لهذا المدعي كان متخذاً له ربًّا، وكان من المشــركين". وبالرغم من هذا الموقف، لا تمارس الجمعية السياسة مطلقاً، وترفض التحزب، وتتخــذ موقفاً سلبياً من المشاركة في الانتخابات، وإن لم تحرمها.

يهمين على خطاب الجمعية ما تعتبره محاربة البدع والتصوف، ولكنها تبتعــد عن الشأن العام، وتتجنب توجيه النقد المباشر للنظام الحاكم، في الوقــت الــذي تقسو كثيراً على تيارات إسلامية أخرى، خاصة جماعة الإخوان. وتعتبر الجمعيــة منبراً لأغلب الدعاة السلفيين المستقلين، ومحضناً لجميع ألوان الطيــف الســلفي، التربوي الوعظي، والحركي والمدخلي (الذي يهيمن على مفاصلها الإدارية، نظــراً لولائه للدولة وتصالحه مع جهازها الأمني). وقد لعبت الجمعيــة دوراً حاسمــاً في تراجع نفوذ الطرق الصوفية في مصر والسودان، وساهم علماؤها في بناء العديد من المعاهد الشرعية في المملكة العربية السعودية، بالإضافة إلى تدريس مناهج العقيــدة والحديث بجامعات المملكة العربية السعودية[2].

---

1 انظر: الموقع الرسمي لجمعية أنصار السنة: http://goo.gl/9VMZz

2 الموسوعة الميسرة، سبق ذكره، 129-130.

ثالثاً: الدعوة السلفية

بدأ طالب كلية الطب بجامعة الإسكندرية، محمد إسماعيل المقدم، إبان تصاعد وتيرة الحركة الطلابية الإسلامية في الجامعات المصرية في أوائل السبعينات، درسه الأسبوعي بمسجد عمر بن الخطاب بالإبراهيمية، الذي أصبح نواة لتجمع مجموعة صغيرة لا تتجاوز عشرة من الطلبة المتدينين (أبرزهم، أحمد فريد)، المتأثرين بدروسه عن التوحيد والعقيدة. تأثر المقدم بشيوخ جمعية أنصار السنة وعلماء سلفيين سعوديين، ورفض وزملاؤه الانضمام، مع غيرهم من طلاب الجماعة الإسلامية بالجامعة، إلى جماعة الإخوان المسلمين. ومع نمو نشاط طلاب الإخوان في الجامعة، قدَّم عماد عبد الغفور، الطالب بكلية الطب آنذاك، ورئيس حزب النور السابق، اقتراحاً لتطوير العمل السلفي، وبدء النشاط داخل الجامعة في 1980. اختارت المجموعة اسم "المدرسة السلفية"، واختير محمد عبد الفتاح (أبو إدريس) مسؤولاً عنها. مع منتصف الثمانينات، توسع النشاط السلفي في المدينة، واعتمد اسم "الدعوة السلفية"، التي سرعان ما شكَّلَت مجلساً تنفيذيًّا لها، يضم: محمد عبد الفتاح، قيِّماً، أي مسؤولاً أول، والشيخ ياسر برهامي، نائباً له، وعضوية كل من: الشيخ محمد إسماعيل المقدم، الشيخ أحمد فريد، الشيخ أحمد حطيبة، الشيخ سعيد عبد العظيم، الشيخ علي حاتم. كما شكّلت لجان عمل في المحافظات (اللجنة الاجتماعية، لجنة الزكاة، لجنة الشباب). حظيت الدعوة السلفية في 1986 بزيارة استثنائية من الشيخ أبي بكر الجزائري، الذي زار كل مقراتها تقريباً بالإسكندرية، ودعم موقفها في مواجهة الإخوان المسلمين؛ كما صَحِب بعضهم أبرزَ علماء السعودية (الشيخ بن باز، والشيخ بن عثيمين) لعدة أشهر في المملكة، ما أكسبهم ثقة وتمسكاً بمنهجهم. وبالرغم من اتصال مؤسسي الدعوة السلفية بمشايخ أنصار السنة المحمدية، إلا أنهم اختلفوا مع الجمعية في بعض الآراء الفقهية.

تمثل نشاط الدعوة السلفية خلال هذه المرحلة في إصدار مجلة صوت الدعوة، وتأسيس معهد الفرقان لإعداد الدعاة في 1986، كما في لجان الزكاة والنشاط الاجتماعي، والعمل الدعوي بالمساجد، إلى أن تم حل كل هذه اللجان والمجلس التنفيذي نفسه في 1994، على خلفية توقيف أجهزة الأمن قيِّم المدرسة الشيخ محمد عبد الفتاح. تسلمت وزارة الأوقاف معهد الفرقان، ومُنع من بعدها مشايخ الدعوة

من إلقاء الدروس والمحاضرات، أو حتى السفر خارج الإسكندرية[1]. استمر النشاط داخل الجامعة حتى 2002، ثم توقف لأسباب أمنية أيضاً بعد اعتقال ياسر برهامي وغيره من شيوخ الدعوة لمدة عام[2].

رفضت الدعوة السلفية الديمقراطية واعتبرتها كفراً، واعتبرت أن من يقبلها يضحّي بعقيدة التوحيد، لأنها قد تأتي برئيس ملحد أو كافر وتعرض تطبيق الشريعة على الخيار الشعبي، ولكنها لم ترفض المشاركة السياسية والانتخابات من حيث المبدأ. وتعلل ابتعادها عن المشاركة السياسية بما يسميه مُنظِرها الأول الشيخ ياسر برهامي: "موازين القوى المنحرفة، التي لا تعرف معروفاً ولا تنكر منكراً، وتفرض على المشاركين التنازل عن عقائد ومبادئ لا يرضى أحد من أهل السنة بالتضحية بها". لذا اختارت الدعوة السلفية الابتعاد عن المشاركة السياسية، حتى تتغير موازين القوى التي لن تتغير إلا بالإيمان والتربية[3].

رابعاً: الحركة السلفية من أجل الإصلاح (حفص)

أسسها الشيخ رضا الصمدي، أحد تلامذة الدعوة السلفية، في 2005. يُعَرِّف الصمدي "حفص" باعتبارها "حركة إصلاحية، تعتمد المنهج السلفي في الأمر

---

1 علي عبد الفتاح، الدعوة السلفية بالإسكندرية: النشأة التاريخية وأهم الملامح، مركز الدين والسياسة للدراسات، ديسمبر/كانون الأول 2011، متاح على الرابط: http://goo.gl/Soxjg. ومن الجدير بالذكر أن الشيخ أحمد فريد تعرض للاعتقال يوم 7 يونيو/حزيران 2010 بسبب تحديه للقرار الأمني وتكرار ظهوره في الفضائيات، انظر: http://goo.gl/rshTG

2 لمزيد من التفاصيل حول تاريخ الدعوة السلفية، انظر: شهادة ياسر برهامي حول نشأة الدعوة السلفية، موقع الإسلاميون، أو على الرابط: http://goo.gl/Gth34

3 ياسر برهامي، المشاركة السياسية وموازين القوى، موقع صوت السلف، مارس/آذار 2007، متاح على الرابط: http://goo.gl/81dYz وانظر: أحمد فريد، رسالة موقف الدعوة السلفية من الانتخابات البرلمانية، في: علي عبد الفتاح، الدعوة السلفية بالإسكندرية: النشأة التاريخية وأهم الملامح، سبق ذكره، ص 12-14. جدير بالذكر أن هذا يمثل منهج الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله، المتمثل في التصفية والتربية، وتقديمها على أية ممارسة سياسية، انظر: هاني نسيرة، السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة، كراسات استراتيجية، العدد 220 (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2011).

بالمعروف والنهي عن المنكر، في كل المجالات - السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها - وتستند في خطابها إلى القرآن والسنة، والتجربة الحضارية الإسلامية التي قادها سلف الأمة الصالح. وهي تجربة لم تتكرر، وتنتظر من ينهض بالمسلمين على أسسها، ليبعث تلك الحضارة، ويتسلم المسلمون قيادة العالم من جديد"[1]. ظهرت "حفص" بشكل فاعل في مظاهرات أكتوبر/تشرين الأول 2010، بمسجد الفتح بالقاهرة، في قضية ما عُرِف بالمسلمات الجدد، اللاتي أُشيع أن الكنيسة تحتجزهن[2]. وقد وُوجِهت نشاطات الحركة السلفية من أجل الإصلاح برفض من شيوخ الدعوة السلفية، كونها تؤدي إلى تسييس الدعوة السلفية، بينما دعا الصمدي إلى "إيجاد صوت يعبِّر عن المنهج السلفي في الإصلاح والتغيير، وترشيد الممارسة السياسية بكل فئاتها، ومستوياتها، لتتوافق مع الشريعة، وتذكير الأمة بالثوابت التي يجب استحضارها في كل مشروع إصلاحي، وتكوين مرجعية قيادية للتيار السلفي"[3]. ولا يلحظ إسهام سياسي للحركة قبل الثورة بشكل واضح.

خامساً: المشايخ والعلماء

تتميز الحالة السلفية في عمومها بتأثير كبير للمشايخ السلفيين على التلاميذ والأنصار. وليس من الدقة أن يُنسَب المشايخ في عمومهم إلى الجمعيات والجماعات السلفية التقليدية؛ على الرغم من التداخل بين مجال عمل المشايخ ومساحة نشاطهم، وتلك الجمعيات والجماعات.

مشايخ الوعظ والدعوة:

في مقدمتهم الشيخ محمد حسان، الشيخ حجازي محمد يوسف، الشهير بأبي اسحق الحويني، الشيخ محمد حسين يعقوب، والشيخ مصطفى العدوي. وتربط هؤلاء صلات جيدة بالدعوة السلفية وجمعية أنصار السنة، وتعتبر مساجد ومقرات الجمعية

---

1 موقع الحركة السلفية من أجل الإصلاح (حفص) على شبكة الإنترنت، متاح على الرابط: http://goo.gl/Gcaae

2 طالع بيان الحركة السلفية من أجل الإصلاح على الرابط: http://goo.gl/VTX9q

3 حوار رضا الصمدى مع على عبد العال على موقع إسلام أون لاين. وانظر: هاني نسيرة، السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة، كراسات استراتيجية، سبق ذكره.

المنبر الأول لهم، لكنهم غير مقيدين بأطر الجمعية الإدارية، أو ملزمين بمرجعية الدعوة السلفية[1]. ويجمعهم التأثر بالشيخ محمد ناصر الدين الألباني (1914–1999)، وعلماء المملكة العربية السعودية: الشيخ عبد العزيز بن باز (1912–1999)، والشيخ محمد بن صالح العثيمين (1929–2001)، والشيخ عبد الله بن جبرين (1933–2009)، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي (1905–1974)[2]. ويُعتَبر هؤلاء المشايخ العصب الحقيقي للتيار السلفي المصري – ربما باستثناء جمهور السلفيين بالإسكندرية المرتبط أكثر بالدعوة السلفية. ولهم حضور كبير في وسائل الإعلام الفضائي السلفي منذ عدة سنوات[3]. وقد ساعد انتظام دروسهم، وتنقلهم بين المحافظات دون مضايقات أمنية، على جمع مئات الآلاف من التلاميذ والاتباع والمتعاطفين حولهم.

وتتسع الساحة السلفية لبعض المجموعات المحلية في محافظات بعينها تتبع علماء ومشايخ بعينهم، وإن كانت أقل عدداً، مقارنة بجمهور الرموز الشهيرة الكبير. في القاهرة مثلاً، يوجد الدكتور أسامة عبد العظيم، الأستاذ بجامعة الأزهر، وفي الغربية سامح منير، وهشام منير، وسامح قنديل[4]، وإن كانت مجموعة الغربية أكثر قرباً من الدعوة السلفية.

السلفية الحركية:

يبرز تيار آخر من المشايخ، يقف على الأرضية نفسها من حيث المنطلقات والمنهج، إلا أنه أكثر صراحة في نقد الحكام الذين لا يحكمون بالشريعة، ويتخذ

---

1 صنَّف بعض الباحثين هؤلاء المشايخ كجزء من الدعوة السلفية، والبعض الآخر يرونهم جزءاً من أنصار السنة المحمدية.

2 لمزيد من المعلومات عن نشأة هؤلاء المشايخ وتلقيهم العلم، راجع الموقع الرسمي للشيخ محمد حسان: http://goo.gl/Pivk9، الموقع الرسمي للشيخ أبي إسحق الحويني: http://goo.gl/urSG2، الموقع الرسمي للشيخ يعقوب: http://goo.gl/JPtOb موقع الشيخ مصطفى العدوي: http://goo.gl/ktZVx

3 يمتلك الشيخ محمد حسان فضائية الرحمة، ويرأس مجلس إدارتها، بينما الشيخ الحويني هو المشرف العام على قناة الحكمة الفضائية.

4 أميمة عبد اللطيف، السلفيون في مصر والسياسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ديسمبر/كانون الأول 2011، متاح على الرابط: http://goo.gl/725IA

مواقف أكثر وضوحاً وأقل دبلوماسية فيما يخص قضايا الجهاد. يُطلَق على هذا التيار اسم السلفية الحركية، ويتركز في القاهرة، التي تضم أبرز رموزه: الشيخ محمد عبد المقصود، الشيخ فوزي السعيد، الشيخ نشأت أحمد، ود. سيد العربي؛ وفي البحيرة، د. هشام العقدة. وقد تعرض هذا التيار للتضييق الأمني، بل والاعتقال والمحاكمة في قضايا مختلفة، ترتبط بفتاوى تحث على مساندة المجاهدين في فلسطين بالمال والنفس، بالإضافة إلى تبرير أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001. كما أن رموز هذا التيار يجاهرون بتكفير الحاكم الذي لا يحكم بشريعة الله.

السلفية الجامية المدخلية:

لا تخلو الحالة السلفية المصرية من امتداد للسلفية الجامية (نسبة إلى محمد أمان الجامي 1927-1996)، أو المدخلية (نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي المولود في 1932)، التي تكونت من مجموعة من أهل الحديث، في المملكة العربية السعودية، بمساعدة من نظام الحكم، لتواجه رفض بعض العلماء، ورموز تيار الصحوة (سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر) الاستعانة بقوات أجنبية في حرب الخليج، ومعارضتهم لموقف المملكة العربية السعودية، ومؤسستها الدينية الرسمية؛ بالإضافة إلى إصرارهم على إجراء إصلاحات سياسية في المملكة[1]. يمثل التيار المدخلي المصري الشيخ محمود عامر، رئيس جمعية أنصار السنة في دمنهور (قبل أن يتم استبعاده لمواقفه المثيرة للجدل بعد الثورة)، والشيخ محمد سعيد رسلان، الداعية السلفي الشهير بأشمون في محافظة المنوفية، والشيخ أسامة القوصي بالقاهرة.

وكما يدافع الجاميون في المملكة عن الأسرة الحاكمة بشراسة، لا تسلم جماعة أو جمعية سلفية أو إسلامية عموماً من نقد شديد موجه من رموز السلفية المدخلية في مصر. فالمدخلية ترفض العمل الجماعي المنظم جملة وتفصيلاً، وتؤمن بطاعة الحاكم، ولو كان فاسقاً ظالماً لا يطبق الشريعة. اعتبر المدخليون الدعوة

1 ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، 282 وما بعدها. وللمزيد حول صعود تيار الصحوة ورموزه في المملكة العربية السعودية، انظر: بشير نافع، الإسلاميون (الدوحة وبيروت: مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم، 2010)، 239-248.

السلفية خوارج وأهل بدع وأهواء، كما شنوا هجوماً ونقداً لاذعاً على رموز إسلامية (سيد قطب، الشيخ يوسف القرضاوي، الشيخ محمد الغزالي)، بالإضافة إلى حربهم الضارية على جماعة الإخوان المسلمين، وجماعة التبليغ والدعوة[1]. وإذا كان الشيخ محمود عامر قد تشدَّد كثيراً في مواقفه السياسية، مثل مبايعته لمبارك أميراً للمؤمنين، وفتواه بضرورة قتل د. محمد البرادعي، إذا استمر في تحريضه ضد النظام...[2]، إلخ، فإن الشيخ أسامة القوصي مثَّل استثناءً في الساحة السلفية في بعض مواقفه الفقهية، التي تجيز الموسيقى ومصافحة النساء وتولّي مسيحي رئاسة الجمهورية، وهو ما جعله محل نقد لاذع، حتى من بعض تلامذته[3]. كما أنه فجَّر مفاجأة أخرى، عندما ظهر في افتتاح مهرجان المركز الكاثوليكي المصري للسينما في دورته الستين (مايو/أيار 2012)، وتناقلت الصحف صورته بصحبة نجمات السينما[4]. ولا يرفض بعض رموز هذا التيار عقد صلات مع الأجهزة الأمنية؛ إذ لا يجد الشيخ محمود عامر ما يعيب في ذلك، وإن كان لا يعترف صراحة بوجود مثل تلك الصلة[5].

لا يمكن حصر المنهج المدخلي في هؤلاء المشايخ فقط، خاصة مع محدودية شعبيتهم، فخطاب المداخِلة قائم على نزع شرعية المنهج السلفي عن الخصوم، والطعن في طلبهم للعلم وتحصيلهم للحديث، بالإضافة إلى نعت خصومهم بالقطبيين، وتحريض أجهزة الدولة واستعدائها عليهم. يتمثل هذا النهج في العديد من مشايخ جمعية أنصار السنة تحديداً، وبعض ممارسات لشيوخ من الدعوة السلفية بالإسكندرية، وهو ما أثار تساؤلات وشبهات كثيرة حول مدى استغلالهم من قِبَل

1 لمزيد من التفاصيل حول آراء السلفية المدخلية في التيارات والرموز السلفية، وموقفهم من الجماعات الإسلامية عموماً والأنظمة؛ الحاكمة، انظر موقع الشيخ محمود عامر: http://goo.gl/x6RtQ موقع الشيخ محمد سعيد رسلان: http://goo.gl/0zB5d

2 للمفارقة، فقد طالب الشيخ عبد العزيز العسكر أحد مشايخ المدخلية السعودية في إحدى خطبه بإعدام الحوالي والعودة! انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، ص 287.

3 انظر الرد المنشور على موقع القوصي، والذي يرفض رأيه الخاص بتولي غير المسلمين الرئاسة: http://goo.gl/iLqkG

4 انظر تفاصيل الخبر، على الرابط: http://goo.gl/LuvGP

5 عبد المنعم الشحات، السياسة ما نأتي منها وما نذر، دراسة منشورة على موقع صوت السلف، مارس/آذار 2008، متاح على الرابط: http://goo.gl/GF616

الجهات الأمنية في مصر لمحاربة مجموعات سلفية أخرى، أو جماعة الإخوان المسلمين.

ميدان التحرير: لحظة الحقيقة وارتباك المواقف

بالرغم من الحراك السياسي المصري في السنوات العشر الأخيرة، وتقدُم الإخوان المسلمين كقوة إسلامية صفوف المعارضة، إلا أن التيار السلفي بشكل عام غاب عن هذا المشهد، مع امتلاكه أدوات تعبئة إعلامية فضائية، وانتشار في أغلب المحافظات؛ واكتفت رموزه بمواعظ عامة، ردًّا على سؤال أو تعليقاً على موقف، تُختتم غالباً بالدعاء بالصلاح لولاة الأمر وأن يهديهم الله لتطبيق الشريعة، وأن يجنِّب البلاد الفتن. اعتبرت الدعوة السلفية أن واجب الوقت هو "التصفية والتربية،" وليس الجلوس في مقاعد المعارضة، وأن الانشغال بتفاصيل السياسة نوع من "أحاديث السمر"، التي يُقطع بها العُمر دون فائدة. لذا، فإن الخطاب السلفي كان يُعنَى بالتأصيل العلمي العقدي، لا العمل السياسي. كذلك، تمسكت الجمعية الشرعية وجمعية أنصار السنة المحمدية بموقفهما التقليدي (رفض الخوض في أمور السياسة للأولى، وتأييد المواقف الرسمية مع الهجوم على المعارضين الإسلاميين للثانية). ومع انتشار الدعوة للتظاهر يوم 25 يناير/كانون الثاني 2011، في أعقاب سقوط نظام بن علي في تونس، سُئِل الشيخ ياسر برهامي عن حُكم المشاركة في هذه التظاهرة؛ وقد نُشر الرد على موقع صوت السلف الذي يشرف عليه بتاريخ 21 يناير/كانون الثاني 2011، مؤكداً موقف الدعوة الرافض لهذه المظاهرات، تمسكاً بالدين، وتغليباً للمصلحة، وتجنباً للفتنة. كما أكد إجماع العلماء على هذا الرأي، مع عدم الرضا عن أية مظلمة أصابت الناس، خاصة تغييب شرع الله[1]. وقد تمسكت الدعوة بموقفها الرافض يوم "جمعة الغضب"، ونشر الشيخ برهامي خطبة جمعة مقترحة ليوم الجمعة 28 يناير/كانون الثاني 2011، أكدت على أن الإصلاح المطلوب هو "إقامة الدين وسياسة الدنيا بالدين"، ووضعت خطوطاً عامة للإصلاح الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي،

---

1 ياسر برهامي، حكم المشاركة في ثورة يوم 25 يناير اقتداءً بثورة تونس، موقع صوت السلف، 12 يناير/كانون الثاني 2011، على الرابط:http://goo.gl/kUfZz

من منطلق أخلاقي وعظي عام، لا يمس الشأن العام، وحذرت من التدمير والفوضى[1].

تغير موقف الدعوة السلفية مع تتابع الأحداث؛ فبيانها الأول الصادر يوم السبت 29 يناير/كانون الثاني 2011، استنكر التخريب والاعتداء على الممتلكات وأكد على حرمة الأموال؛ وهو ما تكرر في بيانها الثاني، 30 يناير/كانون الثاني 2011، مع الدعوة لحماية الطرقات والتعاون مع قوات الجيش. وتحدث بيانها الثالث مساء الاثنين 1 فبراير/شباط 2011 لأول مرة عن إصلاحات مطلوبة لعلاج الموقف، وفترة انتقالية، تعقبها انتخابات جديدة لاختيار الأكفأ، والتأكيد على الهوية الإسلامية، والإشادة بالتعاون مع الأقباط لحماية الكنائس، والدعوة للعفو والصفح عن المخطئين في الأحداث[2]. واللافت، أن المؤتمر السلفي الذي عُقِد بالإسكندرية يوم الثلاثاء 8 فبراير/شباط 2011، بهدف توضيح موقف الدعوة من الأحداث، والذي حضره عشرات الآلاف، أكد على مطالب واضحة تتعلق بهوية الدولة، والتحذير من المساس بالمادة الثانية من الدستور، وإنهاء حالة الطوارئ، وإصلاح المؤسسة الأمنية، كل ذلك دون التطرق لفعاليات الثورة. وتَجنَب المؤتمر الدعوة للمشاركة فيها ومساندَتَها، حتى إن الشيخ محمد المقدم عندما امتدح شباب الثورة خلال كلمته، وفُهم من ذلك ترحيبه بموقفهم، أصدر الشيخ ياسر برهامي، مُنظِّر الدعوة ورجلها القوي، بياناً يوضح أن موقف الشيخ المقدم يقف عند امتداح الشباب، دون الدعوة للاشتراك في التظاهرات، وأن المقدم قال: "لا يمكن أن نوقِّع لشباب الإنترنت في التظاهرات على بياض، فليس من حقهم تقرير مصير الأمة بل هم جزء منها"[3].

أما المشايخ، فقد تذبذب موقفهم بين الصمت التام، والدعوة لتهدئة الأوضاع وتجنب الفتن، وأحياناً الهجوم على المتظاهرين ثم التراجع، ولم تظهر مواقف واضحة من تبني الثورة إلا في الأيام الأخيرة وعقب تنحي مبارك؛ ويُستْثنَى من ذلك رموز

---

1 ياسر برهامي، التغيير الذى نريد (خطبة مقترحة)، موقع صوت السلف، الخميس 27 يناير/كانون الثاني 2011، متاح على الرابط: http://goo.gl/Gl1RJ

2 بيانات الدعوة السلفية (1) (2) (3)، متاحة على الروابط: http://goo.gl/6wyi5، http://goo.gl/P74hI، http://goo.gl/XFFmV

3 أميمة عبد اللطيف، السلفيون في مصر والسياسة، سبق ذكره، ص 4-5.

السلفية القاهرية، الشيخ محمد عبد المقصود، الشيخ نشأت أحمد، الشيخ فوزي السعيد، الذين التحقوا بميدان التحرير بالفعل، والشيخ محمد حسان الذي حسم أمره بعد اضطراب موقفه أيام الثورة الأولى، ونـزل للميدان داعياً مبارك للتنحي.

ويظهر موقف الحركة السلفية من أجل الإصلاح (حفص)، كموقف سلفي استثنائي، حيث دعت في بيانها، يوم الثلاثاء 18 يناير/كانون الثاني 2011، إلى المشاركة في مظاهرات 25 يناير/كانون الثاني، إنكاراً لأعمال النظام الحاكم (عدم تحكيم الشريعة، الاستهانة بحقوق الإنسان، نهب المال العام)، ولم تر ما يمنع مشاركة "العلمانيين" في المظاهرات، لأن ذلك لا يعني إقرارهم على "آثامهم وأخطائهم". كما دعا البيان علماء الأمة لتأييد هذه المظاهرات والمشاركة في الإنكار على النظام الحاكم[1]. ومع تداعي الأحداث، مروراً بجمعة الغضب، وما تبعها حتى تنحي مبارك، أكدت حركة حفص موقفها في بيانات متتالية، حيث اعتبرت في بيانها الصادر ليلة جمعة الغضب، أن المشاركة في مظاهرات الجمعة 28 يناير/كانون الثاني 2011 "باتت ضرورة شرعية وواجباً وقتياً"[2]. وتتابعت البيانات يوم 29 يناير/كانون الثاني 2011، و1 فبراير/شباط 2011، لتؤكد ضرورة خلع مبارك، ورفض استمرار حكمه[3].

مخاض خريطة ما بعد الثورة:

أدرك السلفيون عمق التغير الذي طرأ على الواقع المصري والعربي، ولم يترددوا في تجاوز عزلة الماضي، والدخول كطرف فاعل بطريقة تتسم بقدر من الحماسة أقرب إلى الاندفاع، اتخذت في بدايتها مظلة الحفاظ على الهوية الإسلامية ومرجعية الشريعة. يتجلّى هذا التحول في ظهور جبهات وكيانات وأحزاب سلفية، يمكن استعراضها كما يلي:

1 بيان رقم 2732 للحركة السلفية من أجل الإصلاح حول المشاركة في ثورة التغيير في مصر يوم 25 يناير/كانون الثاني، 18 يناير/كانون الثاني 2011، على الرابط: http://goo.gl/nKfXd

2 بيان رقم 3132 لحركة حفص، الدعوة للمشاركة في يوم جمعة الغضب وثورة المساجد، 27 يناير/كانون الثاني 2011، على الرابط: http://goo.gl/ZeWob

3 انظر بيانات الحركة السلفية من أجل الإصلاح على الرابط: http://goo.gl/hhKbH

أولاً: الحركات الشبابية وتجمعات العلماء

لم يغب العلماء عن مشهد هذه التحولات، كما أن الشباب الذي فوجئ بحدث الثورة، الذي انتزعه من حلقات العلم، أخذ يختبر أنماطاً تغييرية لم يعتدها، وكثيراً ما رفضها، وقرر الحضور، وبقوة في الواقع الجديد.

الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح:

تبنت مجموعة مستقلة، من سلفيي البحيرة (مجموعة هشام العقدة)، مبادرة تهدف إلى تجميع الهيئات الإسلامية الكبرى ومشايخ الدعوة، في إطار جامع يوحد ما أسموه "أهل الحل والعقد"، باعتباره مطلباً شرعياً يفرضه الواقع وتحدياته. وكان هشام العقدة قد ارتبط بالتيار الصحوي في المملكة العربية السعودية، خاصة الشيخ سفر الحوالي والشيخ سلمان العودة والشيخ ناصر العمر. وشارك العقدة في مجلة البيان الشهيرة، التي عبرت عن التيار الصحوي. ولأن العقدة فيما يبدو لا يرحب بالظهور إعلامياً، تصدر ملف الهيئة الشرعية رفيقه الشيخ محمد يسري إبراهيم (وهو أكاديمي جمع بين الدكتوراه في الهندسة والدكتوراه في الشريعة الإسلامية، ويعمل نائباً لرئيس الجامعة الأميركية الإسلامية المفتوحة، ووكيلاً لجامعة المدينة العالمية). تضم الهيئة علماء أزهريين، ورموز التيار السلفي بأطيافه المتنوعة، ونائب المرشد العام لجماعة الإخوان، خيرت الشاطر، ولكن تظل الغلبة فيها للتيار السلفي. ترأس الهيئة عند إعلان تأسيسها مفتي الجمهورية الأسبق الشيخ نصر فريد واصل، الذي يحظى باحترام غالبية التيارات الإسلامية، إلا أنه استقال بعد ذلك من الهيئة[1]، ليترأسها نائبه الشيخ علي السالوس[2]. واختير كل من المشايخ محمد طلعت

---

1 قدم الشيخ نصر فريد واصل استقالته على خلفية تصريحات للشيخ محمد يسري تتهم الأزهر بموالاة الدولة ومحاولة التفريق بين التيارات الإسلامية، وأكد على ضرورة عمل العلماء لإصلاح الأزهر، وهو ما اعتبره واصل انحرافاً عن أهداف الهيئة وتجاوزاً في حق الأزهر. وهو ما وضع الهيئة في مواجهة مع الأزهر كانت في غنى عنها. انظر تفاصيل الخبر: http://goo.gl/5MPKG، وانظر بيان الهيئة الشرعية لتوضيح ملابسات الاستقالة:http://goo.gl/55wl8

2 تخرج في كلية دار العلوم وحصل منها على الدكتوراه في الشريعة، ثم الدكتوراه في الفقه المقارن وأصوله، وله أبحاث كثيرة في مجال الاقتصاد الإسلامي، ويعمل حالياً أستاذ الفقه والأصول وأستاذاً فخريًا في المعاملات المالية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي من جامعة قطر، والنائب الأول لرئيس مجمع فقهاء الشريعة بأميركا.

عفيفي[1]، محمد عبد المقصود، محمد حسان، نواباً له؛ بينما يشغل محمد يسري منصب أمينها العام منذ تأسيسها[2].

تواجه الهيئة الشرعية تناقضات وُلِدَت معها، فقراراتها غير ملزمة للجهات الممثلة بها، كما أن الرموز المستقلة فيها هم أعضاء في هيئات أخرى أكثر إلزاماً لهم (محمد حسان ومحمد حسين يعقوب، مثلاً، أعضاء بمجلس شورى العلماء)، وهو ما يُفقِد الهيئة هدفها الرئيسي، المتمثل في توحيد موقف الإسلاميين. ظهر هذا جليًّا في الجولة الأولى من انتخابات رئاسة الجمهورية، حيث لم يُلزِم قرار الهيئة الدعوة السلفية، ولا حتى أعضاء مستقلين مثل حازم أبـي إسماعيل، فضلاً عن تبنّي الشيخ محمد حسان، والشيخ محمد حسين يعقوب لموقف مجلس شورى العلماء. وأصبحت الهيئة ساحة مواجهة بين نفوذ جماعة الإخوان والدعوة السلفية. فعلى الرغم من محدودية تمثيل رموز الإخوان، إلا أن مجلس الأمناء يضم أعضاء معروفين بقربهم من الإخوان (الشيخ محمد عبد المقصود، الشيخ صفوت حجازي، والشيخ عبد الستار سعيد)، بالإضافة إلى محمد يسري نفسه[3].

مجلس شورى العلماء:

صدر البيان الأول لمجلس شورى العلماء في 10 مارس/آذار 2011، داعياً إلى الموافقة على التعديلات الدستورية، والترحيب بالمشاركة في الانتخابات التشريعية، مع عدم ترشح العلماء والدعاة، وانتخاب الرئيس الأكثر تبنياً للشريعة، ومحذراً من المساس بالمادة الثانية للدستور[4]. وُقِّع البيان برئاسة د. عبد الله شاكر، رئيس جمعية أنصار السنة، وعضوية رئيسها السابق د. جمال المراكبـي، وأشهر الرموز السلفية (محمد حسان، أبو إسحق الحويني، محمد يعقوب، مصطفى العدوي، أبو بكر

1 أ. د. محمد طلعت عفيفي هو عميد كلية الدعوة الإسلامية بالأزهر سابقاً، والوكيل العلمي للجمعية الشرعية الرئيسية.

2 موقع الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، وبه أسماء مجلس الأمناء والأعضاء: http://goo.gl/peCeS

3 رغم صلاته الجيدة بالدعوة السلفية، حيث اختير رئيساً لمجلس شورى الدعوة السلفية بالإسكندرية بعد الثورة، لكنه اعتذر بعد فترة قصيرة وتفرغ للهيئة الشرعية.

4 متاح على الرابط: http://goo.gl/zxSXI

الحنبلي، وحيد بالي)، بالإضافة إلى نائب رئيس الدعوة السلفية، الشيخ سعيد عبد العظيم. يمثل هذا المجلس أهمية كبرى في توجيه التيار السلفي، فبالرغم من غياب رموز السلفية القاهرية (مثل الشيخ محمد عبد المقصود والشيخ فوزي السعيد)، والتمثيل الشرفي للدعوة السلفية، إلا أن الهيئة تعبِّر عن أكبر التنظيمات الاجتماعية السلفية في مصر (جمعية أنصار السنة)، كما أنها تضم الآباء الحقيقيين للجمهور السلفي، أي المشايخ، وهو ما ظهر جلِيًا عند تأييد مجلس شورى العلماء للشيخ حازم صلاح كمرشح للرئاسة، وهو موقف بعض مشايخ القاهرة أيضاً؛ فظهر الشيخ حازم باعتباره مرشحاً رسميًا للتيار السلفي، وتفاعل آلاف الشباب السلفي معه في مختلف المحافظات بحماس كبير، بالرغم من تحفظ الدعوة السلفية.

الجبهة السلفية:

بينما ابتعد مشايخ ورموز الدعوة السلفية عن الميدان، شارك مئات الشباب السلفي في الثورة من أيامها الأولى، خاصة جمعة الغضب. عانى هؤلاء الشباب - الذين كانت نواتهم بمدينة المنصورة - لعشر سنوات مضت من تضييق أمني شديد، وحصار من بعض المشايخ التقليديين، الذين طعنوا فيهم وفي سلفيتهم، لأنهم لا يتبعونهم. وتعرف الجبهة السلفية نفسها باعتبارها "رابطة تضم عدة رموز إسلامية وسلفية مستقلة؛ كما تضم عدة تكتلات دعوية من نفس الاتجاه، ينتمون إلى محافظات مختلفة في جمهورية مصر العربية". لا يجمع أعضاء الجبهة غير الإيمان بأهدافها، فلا توجد إمارة أو بيعة، ولا تَعْتَبِر الجبهة نفسها حزباً سياسياً، ولا تشترط على منتسبيها - غالبيتهم من الشباب - تَبَنِي كل خياراتها السياسية[1]. تتمتع الجبهة باستقلالية واضحة عن نفوذ المشايخ التقليدي، وظهر ذلك واضحاً في خياراتها السياسية (والثورية)، وإن كان خطابها الرسمي يقدِّر المشايخ، خاصة ما يُعْرَف بالسلفية الحركية[2].

---

1 ينتمي بعض شباب الجبهة السلفية لحزب النور، وبعضهم لحزب الفضيلة.

2 لفترات محدودة في بداية الإعلان عن الجبهة اعتُبر د. محمد عبد المقصود مرجعية لها، ثم الشيخ فوزي السعيد، والشيخ رفاعي سرور الذي أثَّر كثيراً في شباب الجبهة السلفية، وأصبح مرجعاً لها قبل أن يتوفاه الله. ثم فضَّل أعضاء الجبهة العمل بشكل مستقل حرصا على حرية حركتهم، ومنعاً من تحمل أحد الرموز مسؤولية مواقفهم.

تهتم الجبهة – وفقاً لأهدافها المعلنة – بالساحة السلفية نفسها، حيث تَعْتَبِرها ميدان عملها الأساسي، ولا يشغلها فيما يبدو غير مسألة تطبيق الشريعة، واستكمال مسيرة الثورة، وتقديم خطاب سلفي تجديدي، وتقويم مسيرة الإسلاميين من خلال "خلخلة بعض الرؤى غير المنضبطة، التي تكرست في المرحلة السابقة"[1]. ويوجد أبرز رموز الجبهة السلفية في المنصورة، مثل د. خالد سعيد، والشيخ أشرف عبد المنعم[2]، د. سعيد فياض؛ إضافة إلى د. محمد جلال القصاص في محافظة الغربية. وقد تم من خلال الثورة والميدان التنسيق بين مجموعات الشباب، ومحاولة بلورة صورة أكثر تنظيماً، حتى أصبح للجبهة تواجد في اثنتي عشرة محافظة، تمثل مدينة المنصورة مركز ثقلها، تليها محافظات كفر الشيخ، الغربية، والجيزة[3].

ثانياً: الأحزاب السياسية

لسنوات طويلة، تبنى مجمل التيار السلفي المصري موقفاً رافضاً للتحزب، أو متحفظاً عليه[4]؛ فالكيانات التقليدية الرسمية ترفض العمل السياسي ابتداء، وخاصة العمل السري، وتعتبر التحزب عصبية مذمومة، إلا بضوابط، أهمها أن يكون التحزب قائماً على منهج السلف وعقيدة أهل السنة والجماعة. تغيرت الظروف بسقوط نظام الحكم، وتغيرت معطيات الواقع، ما أوجد مبرراً لتجاوز هذه الآراء،

1 الصفحة الرسمية للجبهة السلفية بمصر على موقع التواصل الاجتماعي فيس بوك، انظر الرابط: http://goo.gl/xLEQt

2 الشيخ أشرف عبد المنعم ود. خالد سعيد، أعضاء بالهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح. والأول معلم أزهري ضُيِّق عليه أمنيًا ومُنع من الخطابة منذ حوالى عشر سنوات.

3 أدِين بالفضل في أغلب المعلومات الخاصة بالجبهة السلفية لمقابلة مباشرة مع أحد شبابها المؤسسين، م. أحمد مولانا، عضو مكتبها السياسي.

4 تأثر التيار السلفي المصري بموقف علماء المملكة العربية السعودية من رفض التحزب ومعارضة (ولاة الأمر) الشرعيين، والخلط بين العمل الحزبي والجماعية كآلية وبين الفرق الإسلامية التي فرَّقت الأمة. كما ارتبط موقفهم بخصوصية الحالة السعودية القائمة على تحالف تاريخي بين أسرة حاكمة تتولى أمر السياسة، وآل شيخ (أحفاد بن عبد الوهاب) وما يحوزونه من شرعية المنهج السلفي. مثلاً: يرفض الشيخ ابن عثيمين الانتماء لحزب حتى لو كان حزب (السلفيين)؛ فالسلفية، برأيه، منهج وطريق، وليست حزباً.

وأعلن مشايخ السلفيين ترحيبهم بتكوين أحزاب تدافع عن الشريعة من خلال المشاركة في المجالس التشريعية[1].

حزب النور:

حسمت الدعوة السلفية موقفها، ودَعَتْ أبناءَها إلى تأسيس حزب النور، كأول حزب سلفي بعد الثورة؛ إذ تم ترخيصه رسمياً في يونيو/حزيران 2011، وأصبح ثاني أكبر الأحزاب الممثّلة في أول برلمان مصري بعد الثورة (105 مقعداً). اعتمد تكوين حزب النور على الشباب السلفي، ومشايخ محليين معروفين في مدنهم، ولا يقف أنصاره عند حدود تيار الدعوة السلفية (غير المنتشر في كل المحافظات)، ومشايخها، بل استقطب جمهوراً تشكّل عبر عقود في مساجد أنصار السنة، وتحلّق حول رموز السلفية الكبار، بل واستقطب شباباً من أنصار مشايخ سلفيي القاهرة (فوزي السعيد تحديداً)، وهو ما جعله أكبر الأحزاب السلفية وأوسعها انتشاراً. ترأّس الحزب د. عماد عبد الغفور، أحد مؤسسي الدعوة السلفية منذ الثمانينيات، ويُعَد من أكثر قادتها حماسةً للعمل السياسي الحزبي. ولكن عبد الغفور، ومجموعة حوله، اختلفوا مع قادة الدعوة السلفية، وقرروا مغادرة صفوف حزب النور في 2012، ليؤسسوا حزباً سلفياً جديداً باسم "الوطن".

حزب الإصلاح والنهضة:

في 17 يوليو/تموز 2011، قبلت لجنة شؤون الأحزاب تأسيس حزب الإصلاح والنهضة، الذي لا يُعْتَبَر حزباً سلفيًّا تقليديًّا، بل رافداً لمشروع الإصلاح الاجتماعي[2]، الذي بدأ نشاطه في الإسكندرية في 1997 على يد هشام مصطفى عبد العزيز، الذي أصبح رئيساً للحزب. وهو في الأربعينيات من عمره، نشأ في

1 في مؤتمر بالمنصورة، دعا الشيخ محمد حسان يوم 18 فبراير/شباط 2011 علماء السلفية إلى إعادة النظر في كثير من المسلّمات بما فيها الترشح لمجلسي الشعب والشورى والرئاسة، قائلاً: لا ينبغي أن نكون سلبيين. انظر: أميمة عبد اللطيف، السلفيون في مصر والسياسة، سبق ذكره، 8-9.

2 مشروع إصلاحي، ينطلق من أرضية اجتماعية بالأساس وله أنشطة ومؤسسات لها طابع اجتماعي وتنموي بالإسكندرية. انظر التفاصيل: http://goo.gl/FcNsr

المملكة العربية السعودية وتأثر بعلمائها، ودرس في كلية العلوم بجامعة عين شمس، ثم اتجه إلى الدراسات الشرعية والإدارية، ويُعِد الآن رسالة الماجستير في الشريعة الإسلامية بجامعة الأزهر، وماجستير في إدارة الأعمال. لا يَضُم الحزب رموزاً سلفية معروفة، و لم يحظ بشهرة، رغم تأسيسه المبكر نسبياً، وانضم للتحالف الديمقراطي الذي أسسه حزب الحرية والعدالة، لكنه غير ممثّل في البرلمان.

حزب الأصالة:

لم يغب الشيخ محمد عبد المقصود الرمز السلفي القاهري عن المشهد الجديد. بدأ مع مجموعة من تلامذته مشروعاً لحزب سلفي باسم حزب الفضيلة، وتقدم اللواء عادل عبد المقصود – شقيق الشيخ – لرئاسته. وبعد مضي ثلاثة أشهر، أعلن اللواء عادل عبد المقصود في يوليو/تموز 2011 انسحابه من مشروع الفضيلة مع العديد من المؤسسين، والبدء في تأسيس حزب الأصالة، مؤكداً على دعم الشيخ محمد عبد المقصود وغيره من مشايخ التيار السلفي لهذه الخطوة، بعد أن تبينت لهم "مؤامرة تستهدف تحويل مبادئ الحزب إلى أفكار متشددة، تضر بالصالح العام والعمل الإسلامي". أعلن المحامي ممدوح إسماعيل أن حزب النهضة تحت التأسيس سينضم لحزب الأصالة، وتم إشهار الحزب في أغسطس/آب 2011، برئاسة اللواء عادل عفيفي، واختير ممدوح إسماعيل نائباً له.

تحالف حزب الأصالة مع حزب النور في الانتخابات البرلمانية، واستطاع حصد خمسة مقاعد، تراجعت لثلاثة مقاعد مع استقالة ممدوح إسماعيل من الحزب، على خلفية خلاف لم تتضح تفاصيله، والنائب علي ونيس المنضم إلى حزب النور.

حزب البناء والتنمية:

بينما كان طلاب التيار السلفي يتجنبون السياسة، ويبحثون عن العلم في المملكة العربية السعودية، كان هناك تيار آخر، أغلبه في صعيد مصر، احتفظ بمسمى الجماعة الإسلامية ووجد مرجعيات أخرى (كتابات سيد قطب وفتاوى عمر عبد الرحمن)، خاض ضد الدولة والمجتمع مواجهة فكرية، وصراعاً مسلحاً، خَلَّف مرارات طويلة، انتهت بمراجعات فكرية أواخر التسعينيات، بعد حسم الدولة للمواجهة

بأدواتها الأمنية[1]. تختلف تجربة هؤلاء كثيراً عن تجربة التيار السلفي؛ لكن حزب البناء والتنمية الذي أسسه قادة الجماعة الإسلامية[2]، في أغسطس/آب 2011، اختار التحالف مع حزب النور، ربما لأن صيغة التحالف "الإسلامي" أكثر قبولاً من تحالف يضم أحزاباً ليبرالية ويسارية وقومية، خاصة وأن الجماعة الإسلامية لم تألف التحالفات السياسية، بسبب طبيعة مسيرتها وخياراتها السابقة.

أظهرت نتائج انتخابات مجلس الشعب حضوراً قوياً للحزب في الصعيد، حيث حسم عدداً من المقاعد الفردية التي اعتاد الإخوان الهيمنة عليها، حتى في معاقل حزب النور، لتبلغ كتلة الحزب في البرلمان 13 نائباً، بينهم عشرة على المقاعد الفردية، جميعهم من محافظات الصعيد (سوهاج، أسيوط، قنا، المنيا، أسوان)، باستثناء نائب واحد عن محافظة السويس.

حزب الفضيلة:

بعد الانشقاق وخروج اللواء عادل عبد المقصود، وسحب الشيخ محمد عبد المقصود دعمه لحزب الفضيلة، تطلّب الأمر حوالي ثلاثة أشهر أخرى حتى أُسس الحزب في أكتوبر/تشرين الأول 2011، ثم أعلن أنه لن يشارك في الانتخابات لضيق الوقت. يضم المكتب السياسي للحزب كلاً من محمود فتحي، ومحمد عبده إمام، أستاذ القانون بجامعة الأزهر، ود. خالد سعيد (المتحدث باسم الجبهة السلفية)، والناشط حسام أبو البخاري.

حزب الإصلاح (تحت التأسيس):

يعتبر ممثلاً لتيار السلفية القريب من مشايخ الصحوة في السعودية، ويرأس الحزب د. عطية عدلان، نائب الحزب الوحيد في برلمان الثورة، ويبرز سلفيو

1 للمزيد حول تاريخ المواجهات بين الجماعة الإسلامية والدولة، انظر: بشير نافع، الإسلاميون، سبق ذكره، ص 155-160. وانظر: عبد المنعم منيب، خريطة الحركات الإسلامية في مصر، سبق ذكره، ص 50 وما بعدها.

2 ضمّت اللجنة المشرفة على تأسيس الحزب كلاً من طارق الزمر، وصفوت عبد الغني. واختير نصر عبد السلام رئيساً للحزب، وصفوت عبد الغني مسؤولاً عن مكتبه السياسي ومتحدثاً باسمه.

البحيرة كقادة للحزب (هشام برغش نائب رئيس الحزب، خالد منصور متحدثاً رسمياً، هشام العقدة عضو الهيئة العليا). شارك الحزب في تحالف الحرية والعدالة الانتخابي، وفاز بمقعد وحيد في محافظة المنوفية.

الخلاصة

تبلور التيار السلفي المصري في سياق البحث عن إجابة سؤال النهضة الكبير: "لماذا تأخرنا ولماذا تقدم غيرنا؟" وبالرغم من وجود مدرسة سلفية إصلاحية سابقة عليه، إلا أنه، في مجمله، خاصم نزعتها العقلانية التجديدية[1]؛ فاختار مدرسة أخرى أكثر تقليدية، ونصوصية[2]. انتزعها من سياق تاريخي واجتماعي مختلف عن واقع مصر السياسي والاجتماعي؛ كما أنه لم يستطع تجاوز علاقتها المعقدة المتماهية مع ولاة الأمر ونظام الحكم؛ ما جعل حضوره حصراً على المجال الدعوي والاجتماعي، وغاب، مع استثناءات محدودة، عن مشاركة الحركة الوطنية المصرية، سواء في سعيها للتحرر والاستقلال، أو في نضالها من أجل الحرية والكرامة الإنسانية.

حَصّن التيار السلفي مواقفه بسياج شرعي من الفتاوى، ونظّر كثيراً لخياراته السياسية قبل الثورة، بل وكثيراً ما هاجمت كياناته الأساسية (أنصار السنة، الدعوة السلفية)، ورموز بارزة فيه، الممارسة السياسية للإسلاميين من حيث المبدأ، ومن حيث المواقف، ما جعلها في تماهٍ مع موقف الدولة الرسمي من المعارضة السياسية بشكل عام، والإسلامية بشكل خاص (سواء الإخوان أو الرموز السلفية الأخرى). كما لعبت حسابات موازين القوى و"تجنُّب الفتنة والصدام،" وأهمية التربية الإيمانية وسَبْقها، دوراً حاسماً وتبريرياً لخيارات السلفيين السياسية. ولكن، وبالرغم من ذلك، أظهر التيار السلفي الرسمي (أنصار السنة)، والسكندري (الدعوة السلفية)، براغماتية مدهشة عقب ثورة يناير/كانون الثاني. فالمقولات التبريرية، والفتاوى

1 يرى م. عبد المنعم الشحات أن "العقلانية" من شوائب الشرك والبدع، التي تهتم الدعوة السلفية بتصفية المنهج السلفي منها. انظر: عبد المنعم الشحات، السياسة ما نأتي منها وما نَذَر، سبق ذكره.

2 محمد عمارة، السلف والسلفية (القاهرة: مكتبة وهبة، 2011). ومحمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، 2011)، 255-261 و287-345.

الشرعية، التي حصَّنت خيارات ما قبل الثورة، وُظِفت هي ذاتُها لإنتاج تحولات ما بعد الثورة. "موازين القوى" تغيرت، و"تجنُّب الصدام" لم يَعُد خياراً، لأن الفرصة قد واتت لتواجد التيار السلفي في المشهد؛ وأصبحت المجالس التشريعية بالتالي وسيلة الحفاظ على الشريعة، فضلاً عن الإقرار في برامج الأحزاب السلفية مجتمعةً بمبادئ طالما رفضوها (الديمقراطية، المواطنة... إلخ). وقد تمت هذه التحولات دون أية مراجعة حقيقية لإرث الماضي، ولم توضع في سياق اجتهادٍ جديد، بل رُوِّج لها باعتبارها برهاناً على سلامة وصواب الاجتهاد القديم[1].

لا يَجْمَع السلفيين تنظيمٌ مؤسسي مثل تنظيم الإخوان المسلمين، بل تَجْمَعَهُم سُلْطة الفتوى، وقوة الدليل الشرعي، وهو ما يتسبب في إرباك حقيقي لشباب السلفيين في تعاطيهم مع الشأن السياسي؛ فمن غير المقبول أن تُنقَض فتوى بقرار سياسي، ولا يمكن أن يُدحَض دليل شرعي بمواءمات سياسية. كما أن الخيارات السياسية لا يمكن التوحد خلفها، كالفتاوى الشرعية. ومع خوض غمار ممارسة سياسية لا مجال فيها لليقين، يفقد التيار السلفي تكتله الذي ميزه في انتخابات مجلس الشعب؛ فحزب النور، الذي اعتمد على رصيد شيوخ السلفية وعلى خطاب الهوية، وحصد منفرداً ثمار سنوات طويلة راكمت عمل أطياف التيار السلفي المتنوعة، وجد نفسه مضطرًّا لاتخاذ قرار سياسي دون غطاء واضح من المشايخ، ودون إجماع حقيقي داخل الشارع السلفي[2].

ما زالت الحالة السلفية المصرية حبلى بتحولاتٍ جديدة؛ فالخطاب الفضفاض، والنزعة البراغماتية تفرِض على الخطاب المثالي ضرورات الواقع؛ بالإضافة إلى حداثة الممارسة السياسية، بما يعنيه ذلك من عدم حسم الخيارات السياسية

---

1 يصر قادة الدعوة السلفية على أن الأحداث أثبتت أن ابتعادهم عن ممارسة عبثية كانت الخيار الأفضل، ولا يُلتفت إلى أن خيار الانعزال لم يكن ليولد ثورة، أو تغييراً. ومن المفارقات، أن الدعوة السلفية ظلت طوال أيام الثورة ترفض المشاركة في المظاهرات، في الوقت الذي تنتظر فيه نجاح المتظاهرين في حركتهم وتحقيق مطالبهم.

2 قارن مثلاً بين قدرة الإخوان على ضبط تنظيمهم وتوحيدهم على قرار الجماعة الذي أثار جدلاً واسعاً، وبين عجز الدعوة السلفية وحزب النور عن مواجهة القواعد بقرار مبرر سياسياً، لكنه مخالف لأدبيات سابقة رفضت التحالف مع الليبراليين من منطلق شرعي. وعلى سبيل المثال ترك كثير من شباب القاهرة (تلامذة الشيخ فوزي السعيد) حزب النور بسبب موقفه من حازم صلاح أبي إسماعيل.

الاستراتيجية بعد؛ وهو ما قد يدفع باتجاه مزيد من إعادة التموضع في الخارطة السلفية من خلال تحالفات وتمايزات جديدة، وربما انشقاقات، لن تقتصر ربما عن انشقاق حزب الوطن. يراهن التيار السلفي على تماسك قواه واصطفاف أتباعه خلف سردية الشريعة والهوية، لكن الممارسة السياسية اليومية والاختيار بين بدائل إجرائية وتكتيكية في واقع قلق غير مستقر، كما في الشأن المصري بعد الثورة، سيجعل الأحزاب السلفية مضطرة للاصطفاف حول أجندات سياسية بعيدة عن فضاء الهوية الطوباوي، وبعيدة عن سلطة المشايخ، وسلطان الفتوى والدليل.

الفصل الرابع

السلفية اليمنية: الأصول والفروع

أحمد محمد الدغشي*

* أستاذ بجامعة صنعاء، متخصص في الحركات الإسلامية.



بدأت الحركة السلفية في اليمن في مطلع الثمانينات بزعامة الشيخ الراحل أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي كحركة سلفية تقليدية، تهدف إلى العمل الدعوي والخيري، وقد تركز اهتمامها بمباحث العقيدة وصراع الفرق الإسلامية القديمة. لم تنشئ أي من الفرق السلفية حزباً سياسياً قبل الثورة اليمنية، بل كانت في غالبها تعتقد بتحريم المعارضة السياسية وآلياتها الحزبية، بل ومظاهرها الاحتجاجية باعتبار أن هذه النشاطات خروج عن الحاكم الشرعي. ولذا، فقد دعمت أغلب الجماعات السلفية التقليدية النظام السابق. إضافة إلى ذلك، تميزت التيارات السلفية في اليمن بكثرة صراعات القيادة والانقسامات المتتالية، قبل الثورة وبعدها؛ كما أنها في الغالب تابعة لتيارات سلفية خارج اليمن. بعد اندلاع حركة الثورة العربية، أحدث مناخ الثورة والتغيير انقلاباً فكرياً لدى كثير من الجماعات السلفية في اليمن، حيث كون بعضها أحزاباً سياسية، بينما لا تزال جماعات أخرى، تخوض صراعات فكرية لتتجاوز الفتاوى السابقة بتحريم العمل الحزبي.

تقدم الصفحات التالية رؤية نقدية للتطور التاريخي للحركة السلفية في اليمن ومرجعيتها الفكرية؛ كما ترصد الانقسامات المتعددة في صفوفها وأسباب هذه الانقسامات. وتتبع بالنقد والتحليل التحولات الفكرية لأهم الجماعات السلفية، سيما بعد اندلاع الثورة اليمنية.

السلفية التقليدية وفصائلها:

تمثل السلفية التقليدية بزعامة الشيخ الراحل أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي (ت 2001) النواة الأولى للدعوة السلفية باليمن. وقد بدأت مطلع الثمانينيات مع عودة مؤسسها من السعودية، وتتسم باهتمامها التقليدي بمباحث العقيدة، وصراع الفرق الإسلامية الغابرة. هذا، إلى جانب مساندة النظام السياسي القائم، وتحريم المعارضة السياسية وآلياتها الحزبية، ومظاهرها الاحتجاجية والجماهيرية، بوصف ذلك كله خروجاً عن الحاكم الشرعي ومنازعة لأولي الأمر.

بعد وفاة الشيخ الوادعي بمكة المكرمة، إثر مرض عضال، حدث انقسام في جماعته شقّها إلى قسمين: أحدهما يتزعمه الشيخ أبو عبد الرحمن يحيى الحجوري، الذي زعم أن لديه وصية من الشيخ بخلافته وقيادة الجماعة عقب وفاته؛ والآخر تولاه الشيخ أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني المأربي (ذو الأصل المصري). وقد استمد كلا المتنازعين مشروعية زعامته من خارج الحدود اليمنية، أي من قبل الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، الأستاذ بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وراعي الدعوة السلفية التقليدية في السعودية وخارجها. لكن الحجوري تمكّن لأسباب عدّة، من بينها ربما سبقه إلى المدخلي قبل خصمه المأربي، وإلصاقه أقوالاً بالمأربي تبدو شنيعة عند أرباب الدعوة وداعميها، من مثل ما ورد في بيان أصدره الحجوري بتاريخ 3 من ربيع الآخر 1423هـ - 14 يونيو/حزيران 2002[1]، وفيه أن أبا الحسن المأربي أقدم على فواقر في منهج أهل السنّة خرج بها عن أصولهم المعروفة؛ حيث يسعى ليجمع كل الطوائف في إطار أهل السنة، ويستغل أموال جمعية البرّ في تكتيل أنصاره، ونحو ذلك من التهم الفكرية والسلوكية[2].

أما أبو الحسن المأربي فلم يستسلم لاتهامات الحجوري، بل أصدر عدداً قارب العشرين من أشرطة التسجيلات الصوتية (الكاسيت)؛ وهي عبارة عن تسجيلات لجلسات عقدها مع بعض أنصاره، أطلق عليها عنوان "القول الأمين في صد العدوان المبين"، وصف فيها خصومه بأنهم حدَّادية مُغالية (نسبة إلى داعية غالٍ من أتباع المدخلي ظهر بالمدينة المنورة قبل سنوات يُدعى محمود الحدَّاد). كما دافع المأربي عن نفسه وفكره، موجهاً اتهامات مقابلة للحجوري ومن يشايعه، معلناً - بعد أن أدرك أن الحجوري سبقه إلى المدخلي - عن اختلافه الكلي مع الشيخ ربيع المدخلي. ويمكن تلخيص أبرز اتهامات المأربي للحجوري، بحسب مقالة صحفية نشرت في صحيفة البلاغ اليمنية، بعنوان "شبهة فاسدة والرد عليها"[3]، بشق الصف

---

1 الحجوري، "هذا بيان للناس: منشور منفصل"، 3 من ربيع الأول 1423هـ الموافق 14 يونيو/حزيران 2002.

2 راجع، الحجوري، "هذا بيان للناس: منشور منفصل"، 3 من ربيع الأول 1423هـ الموافق 14 يونيو/حزيران 2002.

3 صحيفة البلاغ اليمنية، "شبهة فاسدة والرد عليها"، 23 يوليو/تموز 2002.

السلفي، والاستسلام للشيخ ربيع المدخلي، والتقليد الأعمى لتوجيهاته وأوامره؛ مع وصف خصومه من أتباع الحجوري بأهم يتميزون في خلافهم بالنفس القومي الجاهلي.

عقب ذلك الانقطاع في العلاقة، بدا أن المأربي يبحث له عن ظهر جديد، ما دفعه ليتجه نحو جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، فعقد معها تحالفاً معلَناً في وادي حضرموت، 22 من جمادى الآخرة 1425-8 أغسطس/آب 2004، صاغه الشيخ سعد الحميد (من علماء العربية السعودية)، بتوقيع الشيخ أبي الحسن المأربي، من طرف، والشيخ أحمد المعلّم، أمين عام جمعية الحكمة بحضرموت، من الطرف الآخر، وبحضور أبرز قيادات الجمعية في محافظتي إب وتعز. وظهرت آثار ذلك التحالف لاحقا من خلال الأنشطة المشتركة بين الجهتين، وبلغت إلى حدّ التماهي أحياناً.

ويُلاحَظ أن قيام الثورة الشعبية السلمية منذ منتصف فبراير/شباط 2011، قد انعكس على كل مكونات العمل السلفي، ومنها الفصيل الحسني (نسبة إلى أبي الحسن المأربي، وإن كانوا قد أطلقوا على أنفسهم مؤخراً اسم "رابطة أهل الحديث")؛ حيث تذبذبت مواقف أتباعه تبعاً للاضطراب العام لدى قيادته في أكثر من محطة ومنعطف. ويبدو أن ذلك يُعزَى - بالنسبة إلى الأتباع - إلى ضعف الرابط الفكري بين أفراد التيار؛ إذ لوحظ أن بعضهم ظل متجهاً نحو جمعية الحكمة، فيما اتجه بعض آخر محدود نحو جمعية الإحسان. وغدا خمسة منهم من ضمن قوام اتحاد "الرشاد السلفي" الجديد، الذي يكاد يسيطر عليه تيار الإحسان بالكلية. كما أصبح بعضهم واحداً من مكونات الساحات الثورية في بعض المحافظات، فيما غدا بعضهم الآخر جزءاً من الخطاب الوعظي الرسمي، الذي تجسد أكثر ما يكون في الحملة الإعلامية الرسمية المنظمة للنظام السابق ضد خصومه السياسيين وشباب التغيير. ويُلاحظ حضور الفصيل السلفي التابع لأبي الحسن المأربي بصورة عامة في محافظة مأرب؛ حيث معقل انطلاقة دعوة أبي الحسن ومركزه، ثم محافظة الجوف؛ كما كان لهم دور في المواجهة المسلحة التي دارت في منطقة كتاف بمحافظة صعدة مع الحوثيين، وهي منطقة على تماس مع الجوف.

وإذا كان فصيل المأربي قد استطاع أن يحقق حضوراً على ذلك النحو، وخاصة في محافظة مأرب، وإن بدا مشتتاً ومختلفاً مع كثير من فصائل السلفية، القديم منها والجديد؛ فإن فصيل الحجوري قد اصطدم بجميع الفصائل السلفية التقليدية الأخرى. انحصر حضور الحجوري في مركزه الرئيس بدماج، حيث كان المؤسس الوادعي، مع فارق أن الوادعي كان مسيطراً على كل الفروع بالمحافظات، في حين يفتقد الحجوري لتلك السيطرة، نظراً لما يُوصَف به من حدّة غير محتملة في المزاج، وغلو في الموقف، حتى إن وصف الغلو صار شارة تُطلق عليه من قبل غلاة آخرين، ممن كانوا رفاقاً أو أتباعاً له، عقب وفاة الشيخ الوادعي وتسلمه مقاليد مركز دماج. لكنهم أضحوا اليوم مختلفين معه، مثل الشيخ محمد الإمام (الريمي) أحد أبرز دعاة السلفية التقليدية بمدينة مَعْبَر التابعة لمحافظة ذمار، والشيخ عبد الرحمن بن مرعي العدني (اللحجي) في قرية الفيوش، بين محافظتي لحج وعدن، وهو رجل ذو حضور وتأثير، وكذا الشيخ محمد بن عبد الوهاب الوصابي الداعية الأقدم من السلفيين في مدينة الحديدة عاصمة محافظة الحديدة، وهو من أكبر رموز السلفية سنًّا، وداعية متجول، وإن ظل مركزه بمدينة الحديدة.

وإذا كانت هذه هي تراتبية الفصائل السلفية التقليدية في بعض المحافظات اليمنية وأوزانها النسبية؛ يظل للشيخ الحجوري الحضور الأول في المرحلة الراهنة، من حيث عدد أتباعه ومؤيديه، ويُعزَى ذلك إلى ملاحقة جماعة الحوثي له ولأتباعه في محافظة صعدة، ما أدى إلى توسيع التعاطف مع الرجل وجماعته. وبعد أن كان حضور الحجوري قد شهد تراجعاً في السنوات الأخيرة على مستوى المشهد السلفي التقليدي على خلفية الخلاف مع جميع فصائل السلفية التقليدية؛ يمكن القول إنه استعاد موقع الصدارة على جميع أقرانه، نظراً لدخول متغيّر الحوثي على خط المواجهة.

مستقبل السلفية التقليدية:

يبدو أن تيار السلفية التقليدية ينتقل من ضعف إلى ضعف، على المدى المتوسط، بسبب التشرذم العاصف في داخله من جهة، ولأنّه – من الجهة الأخرى – يستند في العادة إلى دعم معنوي ومادي من وراء الحدود، وهو دعم

مرهون بمصالح الداعمين ومدى تحقيق هذه المصالح على يد هذا الفصيل (الديني أو السياسي) أو ذاك. كما أن خروج حليف السلفية التقليدية الأكبر، رأس النظام السياسي السابق، من السلطة، وتحول فلوله إلى دعم خصوم السلفية من الحوثيين، أحدث تغييراً في موازين القوى لصالح الخصم الحوثي. وتقف السلفية التقليدية اليوم أمام امتحان صعب لأدبياتها النظرية، التي تأمر بالسمع والطاعة للحاكم حتى وإن وصل إلى الحكم بطريقة غير شرعية، وإن خالفها الاعتقاد، درءاً للفتنة.

السلفية الجديدة:

تمثل السلفية الجديدة انقلاباً في الرؤى والمفاهيم على مقولات السلفية التقليدية. ويمكن إيجاز أبرز فصائل السلفية الجديدة على النحو التالي:

جمعية الحكمة اليمانية الخيرية:

تمثل جمعية الحكمة اليمانية الخيرية أقدم نموذج للسلفية الجديدة الخارجة من عباءة السلفية التقليدية؛ حيث أعلنت عن نفسها في21 أغسطس/آب 1990 بقيادة بعض الوجوه التي تتلمذ بعضها على يدي الشيخ المؤسس للدعوة السلفية بعامة، مقبل بن هادي الوادعي. ومن أبرز هؤلاء: عبد المجيد الريمي، ومحمد المهدي، وعقيل المقطري وسواهم. وللجمعية العديد من المناشط والفعاليات والدورات العلمية والتربوية، تقوم بها عبر معاهد ومراكز علمية وإعلامية، منتشرة عبر محافظات إب وصنعاء وعدن وحضرموت والحديدة، ناهيك عن تعز التي تمثل منطلقها الأساس.

أعلنت جمعية الحكمة منذ الأيام الأولى أن مهمتها بالأساس خيرية، ثم علمية دعوية تربوية، أي أن لا صلة لها بالعمل السياسي من حيث الإعلان الرسمي. وامتازت منذ ذلك الحين بمتابعتها شبه المؤسسية لجمعية إحياء التراث بالكويت في اجتهاداتها؛ غير أن المفارقة الأكبر تبدو في أن أبرز الشخصيات تأثيراً في مسار الجمعية في السنوات الأولى لنشأتها، الشيخ الكويتي (ذو الأصل المصري)، عبد الرحمن عبد الخالق، وهو صاحب الاجتهادات الأكثر إثارة للجدل في الوسط السلفي منذ وقت مبكر؛ حيث دعا قبل نحو ثلاثة عقود إلى خوض العمل السياسي بكل تبعاته.

وتبرز هذه المفارقة في أنه على حين تميز الشيخ عبد الخالق وجمعيته في الكويت بالسبق في المشاركة السياسية، ظلت جمعية الحكمة تنأى بنفسها علانية عن الدخول في الساحة السياسية، مع ممارستها للسياسة مواربة، كما يقال. وفي سياق أداء الجمعية، وعلى خلاف أهدافها المعلنة، مارست الجمعية السياسة على نحو متسق بين قياداتها جميعاً. ولعل أبرز شاهد على ذلك أن بعض قيادات الجمعية في كل من تعز وصنعاء وإب، مثل عقيل المقطري، ومراد القدسي، وعبد الله بن غالب الحميري، وقفوا صراحة مع الثورة الشعبية السلمية ومطالب شبابها منذ الأيام الأولى لقيامها؛ كما انخرط بعض أفراد الجمعية ضمن شباب الثورة تحت عناوين ائتلافية عدة في بعض المحافظات. ولكن قيادات أخرى للجمعية، مثل الشيخ محمد المهدي في إب، والشيخ عبد العزيز الدبعي في تعز – على تفاوت بينهما – وقفت مع الاتجاه الآخر الهادف إلى إبقاء نظام الرئيس السابق علي عبد الله صالح، وتجنبت مشايعة حركة الثورة والتغيير. وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ المهدي وقف أثناء الثورة إلى جانب العلماء الموالين للسلطة تحت عنوان "جمعية علماء اليمن"، وهم من ناصروا رئيس الجمهورية السابق وأيدوا شرعيته، وسوّغوا له وجنوده، ومن عُرفوا بـ "البلاطجة"، ممارساتهم ضد المتظاهرين، وأصدروا بياناً شهيراً بهذا الخصوص في 29 سبتمبر/أيلول2011[1]. وفي حين تحفظ الشيخ المهدي على بيان "هيئة علماء اليمن" بقيادة الشيخ عبد المجيد الزنداني، الصادر في 6 أكتوبر/تشرين الأول2011، المناصر للثورة[2]، وهي جبهة عريضة تضم علماء من الإصلاح والسلفية الجديدة بشقيها، الحكمة والإحسان، وشخصيات مستقلة؛ لم يجد الشيخ حرجاً في التوقيع على البيان الآخر لجمعية علماء اليمن الموالية للسلطة ورأس نظامها السابق، مع ما في البيان من إباحة لقمع المتظاهرين ووصفهم بالبغاة وتحريم المسيرات والتظاهرات، ووصف قتل الجنود للمتظاهرين بالجهاد. و لم يَفُت المهدي القول بأن هذا موقف أغلبية السلفيين في جمعية الحكمة أو الائتلاف السلفي اليمني[3].

1 بيان جمعية علماء اليمن، 29 سبتمبر/أيلول 2011.

2 بيان هيئة علماء اليمن، المناصرة للثورة، بقيادة الشيخ عبد المجيد الزنداني، 6 أكتوبر/تشرين الأول 2011.

3 صحيفة الشموع، حوار مع الشيخ المهدي، 15 أكتوبر/تشرين الأول 2011.

ويمكن القول إن جمعية الحكمة معرضة لانقسامات، وذلك بالنظر إلى الاختلاف البيّن بين قياداتها في قضايا كلية، كالموقف من الثورة الشعبية السلمية، لا سيما بعد انتصار الثورة وخسارة الرهان على بقاء نظام علي عبد الله صالح لدى بعض أطرافها.

حركة الحرية والبناء:

ثمة فصيل جديد محدود ظهر في مدينة إب يُدعى حركة الحرية والبناء السلفية، يرأسه الشيخ يحيى الوجيه، أحد وجوه سلفية الحكمة. وتهتم الحركة الوليدة بالعمل الاجتماعي، كما أن لها اتجاهاً سياسياً تبلور من رحم ائتلافات الثورة. ويلمس هذا التوجه من خلال جملة من الفعاليات والمناشط والكتابات، لعل آخرها حديث الناطق باسمها محمد أمين عز الدين، الذي أعلن وقوفه مع قائد الجيش، المناصر للثورة، اللواء علي محسن الأحمر، ودحض في مقالة له بهذا الخصوص كثيراً من الإشاعات التي يطلقها خصومه[1]. ومن غير العسير استنتاج أن ثمة اختلافاً بين حركة الحرية وتوجهات جمعية الحكمة، رغم أن الحركة محسوبة على الجمعية.

جمعية الإحسان الخيرية:

بعد مرور نحو عامين على تأسيس جمعية الحكمة، أعلنت جمعية الإحسان الخيرية تأسيسها في 1992 من مدينة المكلاّ بحضرموت. ويبدو أن ما دفع إلى انقسام الإحسان عن الحكمة، يعود بالدرجة الأولى إلى متابعة الحكمة لاجتهاد جمعية إحياء التراث في الكويت ورمزها الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، بما في ذلك القبول النظري بالمشاركة في العملية السياسية والعملية الديمقراطية وتأسيس حزب سياسي، على خلاف قناعة المؤسسين لجمعية الإحسان، الذين تابعوا اجتهاد الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين (السوري الجنسية). ويوصف أعضاء جمعية الإحسان أحياناً بالسروريين. وقد كان للشيخ سرور في مرحلة من المراحل موقف سلبي حاد إزاء دخول الإسلاميين العملية السياسية والمشاركة في العملية الديمقراطية، أو أيّ من مستلزماتها. وقد ظل مؤسسو جمعية الإحسان على هذا الموقف منذ زمن التأسيس وإلى سنوات قريبة.

---

1 صحيفة أخبار اليوم، 18 أكتوبر/تشرين الأول 2012.

بدأت جمعية الإحسان انطلاقتها من محافظة حضرموت، بحكم الولادة، حيث كانت تُعنى بشؤون المحافظة في البداية، ثم تم افتتاح عدة فروع في شبوة وأبين وعدن ولحج، إلى أن اتسع نطاق عملها حتى شمل بعض المحافظات الشمالية، مثل صنعاء وتعز وإب والحديدة والبيضاء. وبلغ عدد فروع ومكاتب الجمعية 26 فرعاً ومكتباً. ويمكن القول إنها تمتد على ربوع الأراضي اليمنية، سواء في صورة جمعية أو عبر شخصيات تابعة لها. وتضم قيادات جمعية الإحسان ورموزها بعض طلبة الشيخ الوادعي الكبار، مثل عبد المجيد الريمي، وعبد الله اليزيدي، ومحمد بن موسى العامري، وسواهم. على أن هناك مفارقات لافتة في مقارنة الحكمة والإحسان؛ فمع أن الحكمة لا تُخفي متابعتها لجمعية إحياء التراث ورمزها المؤسس عبد الرحمن عبد الخالق، فإنها لا توافقه في اجتهاداته حول الانخراط في العمل السياسي. أما الإحسان، فإن السبب الجوهري لانفصالها عن الحكمة هو اعتراضها على قبول الحكمة (نظرياً) لأطروحات الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في العمل السياسي، في حين أن الإحسان هي التي برزت في هذه المشاركة عملياً، ويكاد يكون ثمة إجماع بين قياداتها، باستثناءات لا تُذكر، على ضرورة المشاركة السياسية وإنشاء حزب علني، وهو ما تبلور في صيغة "اتحاد الرشاد السلفي".

اتحاد الرشاد السلفي:

أعلن المؤتمرون في اللقاء السلفي العام، في 14 مارس/آذار2012، وعقب يومين من الاستماع إلى مسوغات إقامة كيان سياسي للسلفيين، عن إنشاء حزب سياسي باسم اتحاد الرشاد السلفي. شارك في ذلك الإعلان وجوه إحسانية معروفة، أبرزهم محمد بن موسى العامري، وعبد الوهاب الحميقاني، وعبد الله الحاشدي، وعبد الرب السلامي. كما شارك إلى جانبهم وجوه من جمعية الحكمة، مثل عقيل المقطري، ومراد القدسي، وعبد الله بن غالب الحميري، وهؤلاء الأخيرون هم من خرجوا عن رأي قيادات أخرى في جمعية الحكمة، التي أبدت تحفظا على المشاركة. بيد أن المفاجأة كانت في إعلان المشاركين من جمعية الحكمة استقالتهم احتجاجاً على خلل في عملية التمثيل داخل الهيئة العليا للاتحاد؛ بل إن بعضاً ممن هو محسوب على تيار الإحسان أيضاً أعلن استقالته كذلك. كما أعلن عبد الرب السلامي –

وهو شخصية جنوبية - كذلك انسحابه، ومعه مجموعة شباب من الجنوب، لعـدم قيام الاتحاد بتقديم تصور جدي برأيهم لحل المشكلة الجنوبية، وأعلنوا بعد ذلك قيام حركة النهضة السلفية في الجنوب، ما دفع أمين عام اللجنة التحضيرية للاتحاد، الشيخ عبد الوهاب الحميقاني، إلى اتهام بعض أولئك بأن لديهم ميولات سياسية منسجمة مع الطرح الحراكي المتشدد[1]. ولئن وقع التسليم بما صرح به الأمين العام للجنة التحضيرية للحزب وقت ذاك في حوار صحفي، من أن الملتقى السلفي المشار إليه قد مثّل كل أطياف السلفية؛ فإن من المتعذر أن يقال ذلك بالنسبة إلى اللجنة التحضيرية، ناهيك عن الهيئة الإدارية للحزب، لا سيما بعد أن حدثت عمليات الانسحاب.

في بيان صادر عن المؤتمر في 14 مارس/آذار 2012، أعلن الاتحاد رغبته في المشاركة في مؤتمر الحوار الوطني، الذي كان من المزمع عقده في نوفمبر/تشرين الثاني 2012 ثم جرى تأجيله. وبالفعل، أصبح رئيس هيئة الاتحاد ضمن قوام اللجنة الفنية التحضيرية للمؤتمر. كما أعلن بيان الاتحاد وقوفه الصريح مع ثورات الربيع العربي؛ ولم يغب عن البيان إدانة أعمال العنف سواء صدرت من القاعدة أم من الحوثيين، ودعاهم إلى المشاركة في مؤتمر الحوار الوطني.

حركة النهضة في الجنوب:

سبقت الإشارة إلى أن ثمة احتجاجاً حدث عقب الملتقى السلفي العام الذي انبثق عنه الإعلان عن اتحاد الرشاد، وأن بعض ممثلي الجنوب من المنتمين في أغلبيتهم إلى إطار جمعية الإحسان، اتهموا اللجنة التحضيرية بعدم إيلاء القضية الجنوبية ما تستأهله من الاهتمام وتقديم المعالجة الجادة. بل صرّح السيّد صالح يسلم قدار، رئيس حركة النهضة السلفية الجنوبية، في يافع وأبين، أن أبرز خلاف مع اتحاد الرشاد السلفي هو الموقف من القضية الجنوبية، مشيراً إلى أن موقف الرشاد غير مختلف عن موقف النظام السابق[2]. وقد تداعى، عقب ذلك، أولئك المشاركون في الملتقى وسواهم لإعلان ما وصفوه بـحركة النهضة في الجنوب، وذلك في مارس/آذار 2012.

---

1 صحيفة الأهالي، 27 مارس/آذار 2012.

2 صحيفة أخبار اليوم، 21 يونيو/حزيران 2012.

وفي حوار صحفي مع الأمين العام المساعد للحركة، والناطق الرسمي باسمها، السيد علي الأحمدي، 25 مارس/آذار 2012، أكد على خيار الانفصال عن الدولة المركزية في الشمال، مؤكداً مشاركة حركته في حوار القاهرة الذي جرى في وقت سابق مع كبرى الفصائل الجنوبية المعروفة بالحراك الجنوبي، بشأن الموقف من الوحدة اليمنية. وبرأي السيد الأحمدي تعتبر مسألة الوحدة أو الانفصال أمراً خاضعاً لمقياس المصالح والمفاسد. ويتحدث في شأن الوحدة بمفردات الحراك الانفصالي (الضم - الإلحاق - القيد)، مصرِّحاً بأن الوحدة اليمنية الاندماجية التي تمت في 1990 انتهت في حرب 1994. أما عن وجود الحركة الجغرافي والاجتماعي، فإن للحركة، بحسب الأحمدي، فروعاً ستة، لكنها ما تزال محصورة في عدن وما جاورها؛ ولعله يشير بذلك إلى لحج وأبين ويافع والضالع. ويقرّ الأحمدي أن الحركة لم تصل بعد إلى حضرموت، لكنه يعد بتحقيق ذلك في المستقبل القريب. وبحسب الأحمدي، ستعمل الحركة على توسيع قاعدتها، وإعادة هيكلتها، إلى جانب التنسيق الحثيث مع بقية الفصائل الجنوبية بخصوص الاستحقاقات المرتقبة[1].

يُتوقَع أن تواجه جمعية الإحسان، ومن ضمنها اتحاد الرشاد، تحديات عدة في المستقبل القريب والمتوسط، لا سيما في المحافظات الجنوبية. وما لم يفلح مؤتمر الحوار الوطني في امتصاص غضب الشارع الجنوبي، ومن ضمنه حركة النهضة السلفية هناك، فإن كل الجهود التي بنتها الجمعية عبر العقدين الماضيين ستذهب هباء، وسيشكّل الانفصال الجنوبي زلزالا، سواء في أوساط جمعية الإحسان، أم الحكمة، أم على مستوى العمل الإسلامي في اليمن بصورة عامة.

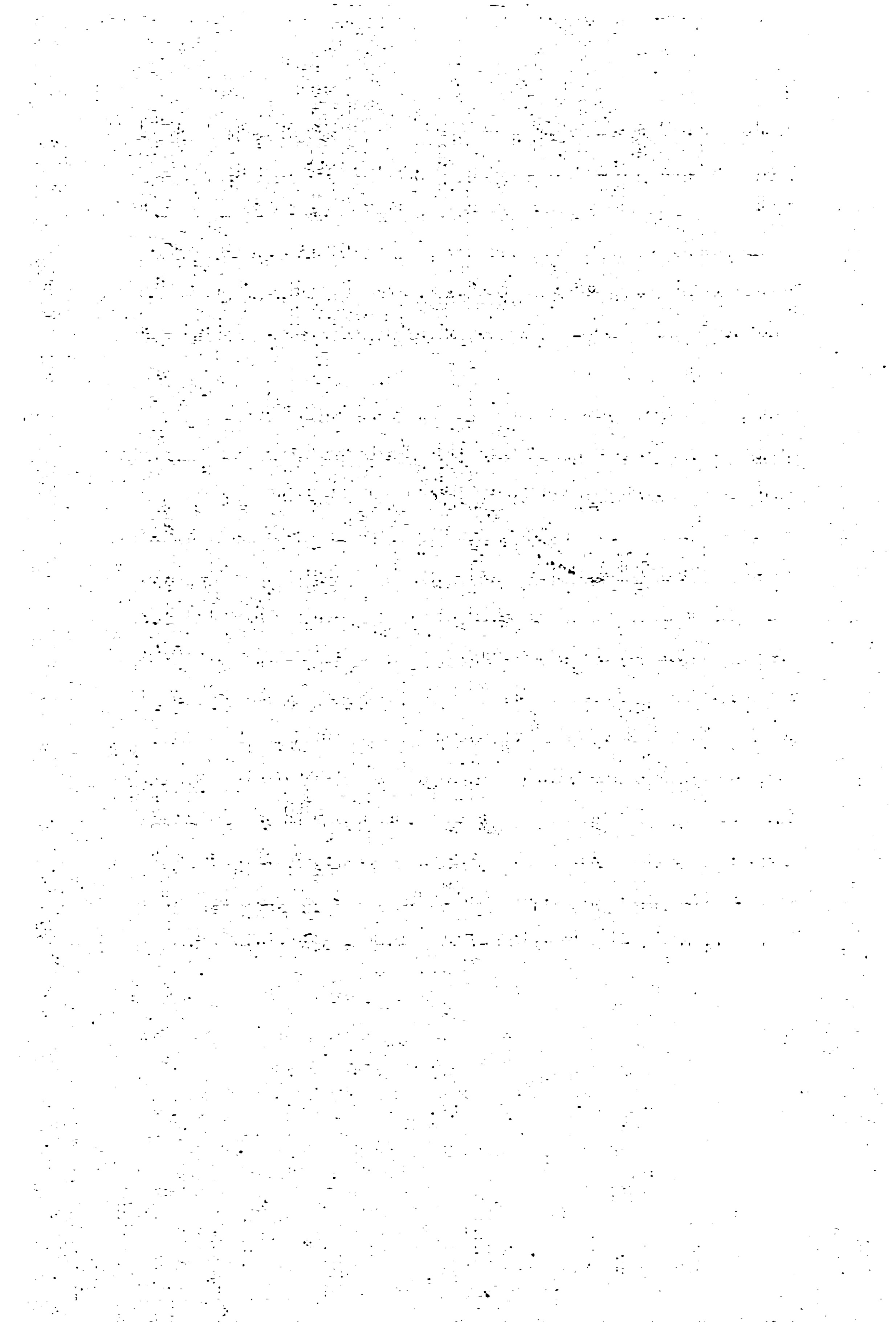
اصطفافات ما بعد الثورة:

خلاصة القول، إن أهم ما يميز القوى السلفية في علاقاتها مع القوى الخارجية هو المراوحة بين التبعية السياسية لأنظمة نافذة في المنطقة ومحاولة الفكاك منها. وتترك هذه المراوحة تأثيرها على عملية التحول السياسي التي يشهدها اليمن؛ حيث يسهم بعض القوى السلفية في إعاقة عملية التحول، كحال السلفية التقليدية، نظراً

1 صفحة "عدن تجمعنا"، 25 مارس/آذار 2012.

لارتباطها بجهات إقليمية لا تخفي تحفظها، إن لم يكن انـزعاجها، مـن عمليـة التحول السياسي. وإذا استثنينا - ويصعب الاستثناء العملـي هنـا - بعـض الشخصيات القيادية ذات التأثير في مسار جمعية الحكمة اليمانية ورسـم خارطـة حركتها وتفاعلها؛ فإن اتجاه أغلب أفرادها كان - ولا يزال - مع عملية التحـوّل السياسي في البلاد. أما خيار جمعية الإحسان فلم يدع مجالاً للشك بأنه مع عمليـة التحول تلك، مع وجود بعض الأفراد ممن يعارضون هذا المسار، لكن أثرهم محدود عموماً.

ولا شك أن لذلك التباين في المواقف من عملية التحول الكلية في البلاد تأثيره السلبـي على علاقة كل جماعة من تلك الجماعات ببعضها، حيـث أسـهم في تشرذمها. وقد كان الراحل الشيخ مقبل بن هادي الوادعي يردد لخصومه من جمعية الحكمة أن عبد الرحمن عبد الخالق قد اشتراهم بدنانيره، فيرد عليه الشـيخ محمـد المهدي بأن فصيل الشيخ الوادعي اشتراه ربيع بن هادي المدخلي بريالاته. وأحدث ذلك التنازع تأثيراً يتراوح بين الإيجابية والسلبية فيما يتعلـق بـالقوى السياسـية الأخرى على الساحة الوطنية. فمن الزاوية الإيجابية، دفع التنازع بعض القوى للنظر إلى ما جرى ويجري في بعض دول الثورة العربية، كما حدث في حالة اتحاد الرشاد السلفي - على سبيل المثال - الذي لم يُخْفِ إعجابه وتأثره بحزب النور السلفي في مصر، وهو ما دفعه لإعلان حزب سياسي، غدا مسجّلاً ضـمن قيـد الأحـزاب السياسية اليمنية. أمّا التأثير السلبـي فيتمثل في علاقة بعض القوى السلفية اليمنية بالقوى السياسية الأخرى، من حيث إصرار خطاب السلفية التقليدية على البقاء في خانة الرفض لمسار الثورة، والاصطفاف مع النظام السياسي السابق ضد خصـومه من شباب الثورة والأحزاب السياسية المناصرة لها (أحزاب اللقاء المشترك).



الفصل الخامس

السلفية في العراق:
تقلبات الداخل وتجاذبات الخارج

د. يحيى الكبيسي*

* باحث في الشؤون العراقية.

يكتنف البحث في موضوع السلفية الكثير من الصعوبات، لا سيما مع نــدرة الكتابات في هذا المجال. ونجد لزاماً قبل البحث في هذا الموضوع أن نقدم له ببضع مقدمات نجدها ضرورية، لتجنب الكثير من التحليلات غير الدقيقة، بل والخاطئة في غالب الأحيان، فيما يتعلق بطبيعة الجماعات المسلحة السنية في العراق وعلاقتــها بالسلفية.

المقدمة الأولى: أن السنة في العراق عموماً يتمــذهبون بالمــذهبين الشــافعي والحنفي، فيما عدا مدينة الزبير جنوب البصرة الــتي ينحــدر أهلــها مــن نجــد ويتمذهبون بالمذهب الحنبلي. ومن المعروف أن المذهب الحنبلي هو الــذي أنــتج الوهابية (ابن تيمية كان حنبلي المذهب أيضاً).

المقدمة الثانية: كان هناك نوع من العداء للوهابية بسبب الغارات الكثيرة التي شنها "الإخوان الوهابيون" على العراق، سواء في المناطق الحضــرية أو في العشائر المنتشرة على أطراف الصحراء الفاصلة بين العراق والمملكــة العربيــة السعودية. ويروي ياسين العمري في كتابه "الدر المكنون" أن الوهابيين كــانوا يظهرون هنا وهناك غرب الفرات فيقطعون الطرق ويغيرون على القــرى. وفي إحدى الغارات عام 1800 نهبوا قافلة كانت قادمة من الشام، بالقرب من بلدة عانة، وقتلوا عدداً من العانيين، وأغاروا على عانة نفسها ونهبوا بعض بيوتهــا وقتلوا أربعين شخصاً من سكانها، وأغاروا على كبيسة ولكنها قاتلتهم فولــوا الأدبار[1]. وذكر الشاعر صكار الكبيسي في إحدى قصــائده واقعــة مهاجمــة الوهابيين لمدينة كبيسة وكيف ردوهم خائبين بعد أن قتلوا مائتين منهم. يقول الشاعر الكبيسي:

ما سمعت ابن سعود يوم الدخن ثار

---

1 نقلاً عن علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحــديث (قــم: انتشــارات الشريف الرضي، 1413هـــ)، 188/1.

أگفا وفوده مننا بس ونا
تسعين ليلة وأشهب الملح يندار
واللي ينام نطير النوم عنا
صحنا عليهم صيحة تجلي المرار
ميتين نگالاً لفتيلة دفنا

ولعله من المعلوم أن معاهدة العقير التي وقعت عام 1922 بين العراق ونجد والكويت وبريطانيا، كان سببها المباشر غارات الوهابيين من نجد على أطراف العراق والكويت.

المقدمة الثالثة: لم يعرف العراق السني في تاريخه النزعة السلفية بنموذجها الوهابي، إلا في حدود ضيقة كما سنبين لاحقاً.

المقدمة الرابعة: لم تستطع مختلف الحركات والأحزاب الإسلامية السنية في العراق أن تنتشر أفقياً إلا في حدود ضئيلة. ومن المهم ملاحظة أن النموذج الأكثر راديكالية للإسلام السياسي السني، الذي مثله حزب التحرير الإسلامي (تأسس عام 1953)، وكان في مرحلة سابقة على ظهور السلفية الجهادية بصيغتها القائمة اليوم، لم يصب، تنظيمياً، نجاحاً كبيراً في العراق. وينطبق الأمر نفسه على الحزب الإسلامي (تأسس عام 1960). فقد هيمنت الأحزاب الأيديولوجية العلمانية على الساحة السياسية في العراق تماماً: الحزب الشيوعي العراقي (تأسس عام 1934)، وحزب البعث العربي الاشتراكي (تأسس عام 1947 ودخل العراق بعد وقت قصير)، وحركة القوميين العرب (تأسست عام 1948 ودخلت العراق عام 1955).

البحث عن تاريخ

تحاول الكتابات النادرة عن تاريخ السلفية في العراق إثبات تاريخ "قديم" للسلفية يعود إلى ما قبل ظهور الدعوة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت 1791) أي حاولي منتصف القرن الثامن عشر. بل يؤكد البعض أن السلفية إنما بدأت من العراق، ويتداول الحديث عن "سلفية عراقية خالصة"[1].

1 لقاء مع الشيخ عبد الحميد نادر.

يتحدث عباس العزاوي عن "سلفيين" عراقيين في القرن الحادي عشر للهجرة سبقوا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لكنها حوربت من العلماء السنة فضلاً عن محاربة الدولة العثمانية لها[1].

ويتحدث الباحث المعروف محمود شيت خطاب، في بحثه الموسوم "الإمام محمد بن عبد الوهاب في الموصل" عن قدوم الأخير إلى الموصل والدراسة على يد الملا حمد الجميلي، وأنه تأثر خلال مكوثه في الموصل بما يسميه "الدعوة السلفية" للشيخ أحمد بن الكولة التي اعتمدت "مقاومة نفوذ المشايخ أصحاب الطرق الصوفية، ومقاومة تقديس مراقد الأولياء، وتنقية الدين من البدع بالعودة إلى التمسك بالكتاب والسنة"[2]. وينتهي الباحث إلى أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب "لا ريب أنه قد تأثر بهذه الدعوة للتشابه التام بين آرائه التي دعا إليها فيما بعد، وبين مبادئ سلفيي الموصل، الداعية إلى نبذ زيارة القبور وبناء القباب وتكبير العمائم وتوسيع ثياب علماء الدين، ووضع الأستار والعمائم والثياب على الأضرحة، والاستعانة بجاه أصحابها، والتمسك بالكتاب العزيز والسنة المطهرة"[3].

كما يعمد هؤلاء الباحثون إلى تأويل بعض الإشارات السريعة للتدليل على تأثر العراق بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فيشير عباس العزاوي إلى أن "الأستاذ عبد العزيز بك بن عبد الله بك الشاوي ذهب إلى نجد للحج والمفاوضة مع آل سعود، فاقتنع بمذهبهم وحمله إلى العراق فصار داعيتهم، اقتنع بعد تجربة سنوات، فلم يكتف بالمظاهر والظواهر، وإنما خالط القوم حتى بلغ من المعرفة الصحيحة مبلغها، فاختار أن يكون عقيدته"[4]. وهو يعتمد هنا على إشارة وردت في كتاب "مطالع السعود" لمؤرخ المماليك ابن سند البصري عند ذكره لأحداث سنة 1215 للهجرة، جاء فيها: "وفيها توجه عبد العزيز بن عبد الله بن شاوي إلى

1 يُنظر: عباس العزاوي، تاريخ العقيدة الإسلامية (الرياض: دار التوحيد للنشر، 2011)، 406-407.

2 محمود شيت خطاب، الإمام محمد بن عبد الوهاب في مدينة الموصل (مطبوع ضمن بحوث ندوة: دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الأول) (الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، 84/1.

3 نفسه، 85.

4 عباس العزاوي، ذكرى أبي الثناء الألوسي (بغداد، شركة التجارة والطباعة،1957م)، 37.

حج بيت الله الحرام وأمره الوزير سليمان باشا بأن يمر في رجوعه إلى الدرعية، ويتلاقى مع عبد العزيز بن سعود ويكلمه في ديات من قتلهم من خزاعة، وديات سكان النجف وأموالهم. فلما قفل من الحج اجتاز بابن سعود، وكلمه في هذا الأمر، فقال له: هذا كلام محال، لا أدفع الديات المذكورة، إلا أن يكون غربي الفرات لي، وشرقيه لسليمان باشا. فانقلب ابن شاوي بخفي حنين، وما استفاد من اجتماعه بابن سعود إلا أنه رجع متغير العقيدة"[1]. ويشير ابن سند في موضع آخر إلى أن عبد العزيز الشاوي الذي قُتل سنة 1217هـ لما أرسله "سليمان باشا إلى الوهابية في نجد شرب بعض عقائدهم ظناً أنها هي الحق وما عداها الباطل... فهؤلاء الوهابيون لا نشك في أن كل واحد منهم بمنزلة مسيلمة الكذاب"[2]. ومن الواضح أن عباس العزاوي قد أوَّل إشارات ابن سند البصري تأويلاً مفرطاً، فلا الزمن الذي قضاه الرجل في الدرعية، ولا موقع الرجل من المماليك والعثمانيين من خلفهم الذين كانت لهم خصومة شديدة مع آل سعود والوهابية بشكل عام، يتيح له القيام بدور الداعية للفكر السلفي. بل إن ابن سند البصري نفسه يشير إلى أنه رثى شخصياً عبد العزيز الشاوي وأخاه محمد بقصيدة مطولة، وهو أمر ما كان يمكن لابن سند القيام به لو كان مقتنعاً بأن عبد العزيز الشاوي كان داعية للوهابيين الذين وصفهم بأقذع الصفات.

ويشير العزاوي أيضاً إلى تأثر الشيخ السلفي علي بن محمد سعيد السويدي (ت 1822) بأفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب[3]، وهي إشارة تتناقض مع ما نقل عن أبي الثناء الألوسي (1802– 1852) صاحب تفسير "روح المعاني"، الذي تلقى تعليمه على يد السويدي. يقول الألوسي: "من الإنصاف القول إن السويدي لم يدنس قلبه بدعاوى الوهابية الجاهلة، بل لقد كان سلفياً أحمدياً (على منهج سنة النبي)"[4]. وهي إشارة صريحة تنفي "الوهابية" عن كلا الرجلين.

---

1 ابن سند البصري، مختصر مطالع السعود بأخبار الوالي داود، اختصار: أمين الحلواني، ضمن "خزانة التواريخ النجدية"، الشيخ عبد الله البسام، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، 1419هـ، المجلد السادس، 288.

2 المرجع نفسه، 292.

3 العزاوي، ذكرى أبي الثناء الألوسي، 37.

4 نقلا عن طارق حمدي الأعظمي، "نشوء الحركة الإسلامية السنية المعاصرة في العراق،" مجلة ميزوبوتاميا، 8–9 (2006)، 133.

على أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، هي تأثر الشيخ محمود شكري الألوسي (ت 1924) بالسلفية بنموذجها الوهابـي، فهو يعمد إلى شرح إحـدى رسـائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتاب بعنوان "فصل الخطاب في شـرح مسـائل الجاهلية للشيخ محمد عبد الوهاب"، يصف فيه الأخير بأنه "الإمام محيـي السـنة ومجدد الشريعة النبوية"[1]. ويكشف كتاب الألوسي "غاية الأماني في الـرد علـى النبهاني" بما لا يقبل الشك توجهات الألوسي؛ فالكتاب بمجمله دفاع شديد عـن دعاة التجديد من السلفيين، تحديداً ابن تيمية وابن القيم، والأهم أننا أمام دفاع عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب نفسه، وهو أمر ليس بالهين في ظل الموقـف الرسمـي العثماني من الرجل. يقول الألوسي: "إن نسبة دعوى الاجتهاد إلى الوهابية – وهم على زعمه من كان موافقاً للشيخ محمد بن عبد الوهاب في الاعتقـاد – افتـراء وكذب وبهتان عليهم، فإن أهل نجد كلهم على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه، مقلدون له في فروع الأحكام، وموافقون لـه في أصـول الـدين وعقائده. وقد صرح الشيخ محمد بذلك في كثير من رسائله، وهـو لم يـدع إلى الاجتهاد ولا دعا أحداً من الناس إلى تقليده، بل أمر بالمعروف ونهى عن المنكـر. فنسبة أهل نجد ومن يتبع السنن النبوية إلى الشيخ، وعدّهم فرقة من فرق المسـلمين غير فرقة أهل السنة ظلم وعدوان وزور وبهتان. وأعجب من ذلك أن النسـبة إلى الشيخ ينبغي أن تكون المحمدية، وأما عبد الوهاب فهو أبو الشيخ محمد. والموافقـة في العقائد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هي للشـيخ نفسـه لا لأبيـه، فإطلاق الوهابية على تلامذة الشيخ وموافقيه إما جهل ظاهر، وإما تنابز بالألقاب، وكلا الوجهين لا يخفى حاله"[2].

وهو يدافع عن اتهام النبهاني للوهابية بأنها مبتدعة، فينقل عن الشـيخ عبـد اللطيف النجدي أحد أحفاد الشيخ محمد عبد الوهاب في كتابه "منهاج التأسـيس في الرد على ابن جرجيس" شيئاً من سيرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: "إنه علـى

1 أبو المعالي محمود شكري الألوسي، شرح مسائل الجاهلية (صنعاء، دار الآثار، 2009)، مقدمة الشارح 17.

2 أبو المعالي محمود شكري الألوسي، غاية الأماني في الرد على النبهاني (دون ذكر مكان الطبع ومن دون تاريخ)، ج1، 60.

ما كان عليه السلف الصالح، وأئمة الدين أهل الفقه والفتوى في معرفة الله تعالى... من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل..."، وهو يقرنه هنا بأصحاب الرسول والتابعين وتابعي التابعين بأسمائهم، ويضيف: "وأما توحيد العبادة والإلهية فلا خلاف بين أهل الإسلام فيما قاله الشيخ وثبت عنه من المعتقد الذي دعا إليه"، ثم يعمد الألوسي إلى نقل بعض مقولات الشيخ محمد بن عبد الوهاب لينتهي إلى أن للشيخ "من المناقب والمآثر ما لا يخفى على أهل الفضائل والبصائر، وما اختصه الله به من الكرامة تسلط أعداء الدين وخصوم عباد الله المؤمنين على مسبته، والتعرض لبهته وغيبته... وما حكيناه عن الشيخ حكاه أهل المقالات عن أهل السنة والجماعة مجملاً ومفصلاً"[1].

ويرفض الألوسي اتهام "الوهابية" بالتكفير، ويعد الأمر من "مكايد الغلاة" في التشنيع على أهل الحق ودعاة التوحيد من المؤمنين. وينقل الألوسي عن ابن تيمية أن أصل التكفير إنما جاء من "الخوارج والروافض الذين يكفّرون أئمة المسلمين بما يعتقدون أنهم أخطأوا في الدين"، وأن هذا الأمر ليس مذهب أهل السنة والجماعة الذين لا يجيزون التكفير بمجرد الخطأ المحض "فليس كل من أخطأ يكون كافراً ولا فاسقاً ولا عاصياً، بل عفا الله لهذه الأمة الخطأ والنسيان"[2]. أما في مسألة "المروق عن الإسلام" من خلال الغلو مثلاً، فهو "شرك وضلال، يستتاب صاحبه فان تاب وإلا قتل"[3]. وينقل عن ابن تيمية في موضع آخر قوله: "إن أهل العلم والسنة لا يكفّرون من خالفهم، وإن كان ذلك المخالف يكفّرهم، لأن الكفر حكم شرعي"، ومن ثم فهو لا يخضع للاجتهاد "فلا يُكفَّر إلا من كفره الله ورسوله"[4]، أي لا بد له من نص قطعي الثبوت والدلالة.

وهو يعلن موقفه من الصوفية بصراحة على الرغم من معرفته بأن هذا الأمر سيغضب أبا الهدى الصيادي (الصوفي وشيخ مشايخ الدولة العثمانية حينها)، ومن خلفه الدولة العثمانية، وهو ما يعكس موقفاً سلفياً متشدداً، يقول: "ومن نظر إلى

1 المرجع نفسه، 92، 100.
2 نفسه، 28-29.
3 المرجع نفسه، 30.
4 المرجع نفسه، 31.

متصوفة زماننا وغلاته وما صرفوه من النصوص إلى ما تقتضيه شهواتهم وبدعهم رأى أمراً منكراً"[1] [يقصد التحريف لكتب الدين].

يقرر الباحث طارق حمدي الأعظمي أن السلفيين العراقيين يختلفون مع الوهابيين في مسألتين: التكفير والموقف من التصوف؛ فالسلفيون العراقيون يحتفظون بعلاقات ودية مع الشيعة الذين يكفّرهم الوهابيون، كما أن أغلبهم على علاقة جيدة مع الصوفية؛ "فالألوسي [أبو الثناء] تلقى العلم عن شيخ المتصوفة مولانا خالد النقشبندي، و لم يرفض التصوف كله أبداً"[2]. وهو ما نذهب إليه أيضاً، فمنذ لحظات دعوة محمد بن عبد الوهاب الأولى، كانت مسألة التكفير مثار خلاف مع سلفيي العراق؛ ففي رسالة لمحمد بن عبد الوهاب إلى الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله السويدي (ت 1805)، أحد علماء العراق آنذاك، يبدو واضحاً أن ثمة تحفظاً "عراقياً" على مسألة التكفير، لذا وجدناه يحاول توضيح موقفه منها بالقول: "وأما التكفير فأنا أكفّر من عرف دين الرسول ثم بعد ما عرفه سبه ونهى الناس عنه وعادى من فعله؛ فهذا هو الذي أكفّره وأكثر الأمة ولله الحمد ليسو كذلك"[3]. ويبدو واضحاً أيضاً أن محمود شكري الألوسي لم يبقَ على هذا التراث السلفي العراقي البحت؛ إذ وجدناه ينغمس في الصراع مع التشيع من جهة، ويقف موقفاً مضاداً للتصوف من جهة أخرى، وهما يؤكدان مرة أخرى ارتباط الرجل بالنموذج السلفي "الوهابي".

مصلحون ودعاة

عانت السلفية في العراق من ظاهرة عامة ميزت الحركات والأحزاب العراقية، وهي أنها أنتجت حركيين ومناضلين من دون إنتاج أي تنظير محلي موازٍ؛ ومن ثم ظلت هذه الحركات والأحزاب مستورِدة للأفكار والتنظيرات عبر عملية تمثيل واسعة. يصدق هذا الأمر على الحزب الشيوعي العراقي، والقوميين العرب، وحزب

---

1 المرجع نفسه، 25.

2 الأعظمي، "نشوء الحركة الإسلامية"، 133.

3 عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، الدرر السنية في الأجوبة النجدية (دون مكان طبع، ط6، 1996)، ج 1، 82-83.

البعث العربي الاشتراكي، وحزب التحرير، والحزب الإسلامي، وحزب الدعوة... إلى آخر القائمة. والأسماء القليلة المتداولة لـ "المنظرين المحليين" لهذه الحركات والأحزاب، تظل في إطار الاستثناء الذي يؤكد القاعدة؛ فالسلفية العراقية، باستثناء الألوسيين، لم تنتج أي "تنظير" سلفي حقيقي، لا سيما أن هذه السلفية ظلت في إطار العمل الدعوي الفردي، أو ضمن مجاميع صغيرة، وعجزت عن تشكيل حركة أو تيار فكري. إن أسماء مشايخ سلفيين مثل محمد أمين الواعظ (ت 1856)، وعبد السلام محمد الشواف (ت 1900)، وحمد بن محمد العسافي (ت 1914)، ونعمان الأعظمي (ت 1936)، وعثمان الديوه جي (ت 1941)، وعبد الله النعمة (ت 1950)، وعبد الكريم الصاعقة (ت 1959)، وعبد الله الحسو (ت 1960)، ومحمد تقي الدين الهلالي (ت 1987)، ومحمد بهجة الأثري (ت 1996)، والشيخ حمدي عبد المجيد السلفي (ت 2012)، والشيخ صبحي السامرائي، والشيخ عبد الحميد نادر، ظلت في إطار العمل العلمي تأليفاً وتدريساً، والعمل الدعوي أئمة في الجوامع، و لم تحاول أن تخرج عن هذا الإطار إلا في استثناءات قليلة.

البحث عن هوية

يشير الشيخ عبد الحميد نادر إلى أن أول محاولة لإيجاد تنظيم سلفي كانت في بداية ستينات القرن الماضي، عندما عمد مع مجموعة من السلفيين، من جماعة مدرسة الشيخ عبد الكريم الصاعقة (صبحي وهيب، وعبد الكريم دلي، وعبد القادر العزاوي) إلى تأسيس "جماعة الموحدين" السلفية، متأثرين بتجربة الإخوان المسلمين التي أنتجت تجربة الحزب الإسلامي في العام 1960. وقد حاول المؤسسون الاتصال ببقية طلبة الشيخ الصاعقة، وكانت لهم اجتماعات أسبوعية في جامع الدهان. ويشير الشيخ نادر أيضاً إلى أن التنظيم عمد في وقت لاحق إلى إنشاء تنظيم عسكري ضم بعض القيادات العسكرية والأمنية السلفية، كما عمد من خلال تلك القيادات إلى إدخال بعض الطلبة من السلفيين إلى الكلية العسكرية، كان من بينهم سعدون القاضي. كما يشير إلى أن بعضاً من أولئك الضباط، خصوصاً في الحرس الجمهوري، كانوا مشاركين في ثورة/انقلاب 17 يوليو/تموز 1968، وأن صالح

سرية قد دعا الجماعة إلى المشاركة في المحاولة الانقلابية التي قادها اللواء عبد الغني الراوي ضد البعثيين في عام 1970 لكنهم رفضوا ذلك.

ويؤكد الشيخ عبد الحميد نادر أن مسألة استخدام العنف كانت قد طُرحت من بعض الأفراد في "جماعة الموحدين"، إلا أنه كان ضد هذه الفكرة تماماً، ورفض رفضاً قاطعاً حيازة الأسلحة، أو المطابع لاستخدامها في طباعة أفكار الجماعة، وأنه كان مع فكرة الانتشار الأفقي بعيداً عن أية مخاطر أمنية مباشرة قد يتعرضون لها، وأن هذا التفكير ساعدهم على الانتشار[1].

مع منتصف السبعينات بدأت محاولة أخرى للبحث عن هوية سلفية بعيدة عن السلفية الدعوية التقليدية ذات الطابع العلمي التي وسمت السلفية العراقية تاريخياً. ويبدو أن أصداء ما كان يجري في مصر حينها كانت المحرك الرئيس لهذا التوجه الجديد الذي قاده شباب صغار السن. فقد عمد بعض هؤلاء إلى محاولة تنظيم أنفسهم بعيداً عن "حركة الموحدين"، مع احتفاظهم بالاسم نفسه. فتم تشكيل مجلس للشورى، وصياغة نظام داخلي للجماعة. وقد تم كشف هذه الجماعة واعتقال أفرادها في العام 1979 في الموصل وبغداد، وكان من أبرز هؤلاء: أمير المجموعة إبراهيم المشهداني، ونائبه رعد عبد العزيز، فضلاً عن سعدون القاضي، ومحمود المشهداني وقد كان الأخيران عسكريين فتم فصلهما من الجيش. وفي السجن انقسمت المجموعة إلى قسمين بعد اختلاف الأمير ونائبه حول الموقف من العنف. فأمير الجماعة كان مع استخدام العنف، في حين رفض نائبه ذلك. وقد خرجت هذه المجموعة في منتصف الثمانينات التي شهدت نشاطاً سلفياً واضحاً بتأثير تداعيات الحرب العراقية – الايرانية وموقف السلفيين المؤيد للحرب من جهة، وبسبب العلاقة الجيدة حينها بين الحكومتين العراقية والسعودية[2]. ويرى البعض أن الحكومة دعمتهم بشكل غير مباشر من خلال سماحها بدخول الكتب السلفية من السعودية.

ونتيجة لتوتر العلاقات العراقية – السعودية التي ساءت عقب الاحتلال العراقي للكويت وما بعدها، حدث تحول جوهري في طريقة تعاطي الأمن العراقي

1 لقاء مع الشيخ عبد الحميد نادر.
2 لقاء مع الشيخ إياد عبد اللطيف القيسي.

مع السلفيين. فقد بدأ الأمن العراقي بوضع تصنيف "للسلفيين" لأول مرة، والتعامل معهم بعنوان واحد هو "الوهابيون". وصدرت تعليمات أمنية بمعاملة "الوهابيين" معاملة حزب الدعوة[1]، ولكن الوقائع على الأرض تكشف أن الحملة الأمنية ضد السلفيين ظلت محدودة. وعلى الرغم من الاعتقالات في صفوف السلفيين، إلا أنهم لم يتعرضوا لأحكام شديدة أو عمليات إعدام واسعة، وظل الأمر في حدود المراقبة الشديدة والتضييق الأمني. فقد استطاع السلفيون الانتشار بشكل لافت في التسعينات، التي توصف على نطاق واسع بأنها "مرحلة التأسيس للسلفية في العراق"[2]. ووصل الأمر ذروته في العام 1995 عندما تمكنوا من الهيمنة على بعض الجوامع[3].

وجاءت الحملة المضادة للسلفيين من خلال بعض علماء الدين من المختصين في العقيدة، عبر المناقشات العلنية والمناظرات التي كانت تستقطب حشوداً كبيرة؛ الأمر الذي أدى إلى إيقاف هذا الانتشار وانحساره بشكل كبير، لا سيما بعد أن كشفت تلك المناظرات والمناقشات العلنية عن ضعف المتن النظري للسلفيين في العراق.

بعد تلك الحملة واجه السلفيون حكم الإعدام لأول مرة بعد دخول القوات العراقية إلى الكويت، عندما أُعدم أربعة أشخاص في نوفمبر/تشرين الثاني 1990، عُرفوا باسم "مجموعة فائز الزيدي". وما زال السبب الحقيقي للإعدام غير معروف حتى اللحظة. وسواء كان الأمر مرتبطاً بانتمائهم السلفي أم لا، فقد تم اتهامهم بالتعاون مع جهة أجنبية[4]. كما كانت هناك حالات إعدام لبعض الشيوخ السلفيين بعد العام 1991، حين وقع إعدام الشيخ "محمود سعيدة" بسبب نشره لشريط

1 لقاء مع اللواء الدكتور مؤيد الونداوي (مدير معهد التطوير الأمني في الأمن العام سابقاً).
2 حوار مع الدكتور الشيخ أحمد الدباش.
3 من أبرز هذه الجوامع في بغداد: جامعي الدباش وأحباب المصطفى في منطقة الحرية، وجامع حجي خليل في الدولعي، وجوامع الحمزة والبر الرحيم والحديثي في الغزالية، وجامعي الحسنين وملوكي في العامرية، وجامع التقوى في زيونة، وجامع الشيخ حسن البارح في الصليخ، فضلاً عن جوامع أخرى صغيرة في الأعظمية وبغداد الجديدة.
4 حوار مع الشيخ إياد عبد اللطيف القيسي، وكان أخوه "جمال" أحد أعضاء المجموعة التي تم إعدامها.

تسجيل لشيخ السلفية في الأردن محمد ناصر الدين الألباني يكفّر فيه البعثيين[1]، كما أُعدم الشيخ تلعة كاظم الجنابـــي.

السلفية الجهادية

لم يعرف العراقيون السلفية الجهادية قبل عام 2001، فلم تظهر أية علامـــات حقيقية على تأثر السلفيين العراقيين بالتطورات التي كانـــت متعلقـــة بـــالتنظيرات السلفية في هذا المجال، لا في مرحلتها المحلية، كما كان الأمر في مصر مـــثلاً منـــذ النصف الثاني من السبعينات، ولا في مرحلتها العابرة للحدود بعد غزو أفغانســـتان في العام 1980، وتنظيرات عبد الله عزام فيما عُرف بمرحلة الجهـــاد الأفغـــاني، أو الأفغان العرب، أو تنظيرات السلفيين الأردنيين. و لم يكن هناك أي تأثير للخطاب السلفي الجهادي لدى السلفيين العراقيين، وإن كان البعض يشير إلى تـــأثر فـــردي لبعض السلفيين العراقيين بالهجرة والتكفير، تحديداً (تلعة كاظم الجنابـــي). ولكن هذا التأثر الفردي ظل محدوداً و لم يتحول إلى ظاهرة أو حركة واضـــحة المعـــالم. صحيح أن مرحلة الثمانينات شهدت بعض التفجيرات التي استهدفت محـــال بيـــع الخمور، ومحلات بيع التسجيلات الموسيقية، لكن ذلك ظل عملاً محدوداً من حيث العدد، وفردياً لا يعبّر عن اتجاه منهجي واسع النطاق. وعلى الرغم من ذهاب بعض السلفيين العراقيين إلى أفغانستان عام 1990، إلا أن أعدادهم ظلت محدودة؛ ومن ثم لم يُحدث هذا الأمر أي تحول في موقف السلفيين العراقيين عمومـــاً مـــن مســـألة العنف[2]، تحديداً تجاه الدولة. فلم يكـــن هنـــاك أي تفكـــير بـــالتعرض للدولـــة ومؤسساتها[3]، خاصة وأن شيوخ السلفية العلمية/الدعويـــة ذوي التـــأثير الكـــبير (صبحي السامرائي وعبد الحميد نادر)، كانوا شديدي المعارضة للعنف. و لم يتغير هذا الوضع بعد العام 1991، عندما حققت السلفية، بنموذجها الوهابـــي، حضوراً واضحاً، وإن لم تتحول إلى ظاهرة مجتمعية.

---

1 لقاء مع د. عدنان محمد سلمان الدليمي أحد قادة الإخوان المسلمين في العراق.

2 لقاء مع الشيخ إياد القيسي.

3 لقاء مع الدكتور الشيخ أحمد الدباش. والاستثناء الوحيد تمثل في موقف سعدون القاضي ومحمود المشهداني اللذين كان لديهما فكرة إسقاط الدولة.

وقد ساعدت عوامل عدة على هذا الحضور:

- تحول الصراع في العراق إلى صراع طائفي واضح بعد الأحداث التي أعقبت الحرب، ومن هنا كان النظام السياسي السني مضطراً، وإن بحدود، إلى مراقبة تلك الحركات بحذر، لأنها كانت تمثل خطراً ثانوياً جداً قياساً بالخطر الأكبر المتمثل بالإسلام السياسي الشيعي.
- التحول الجذري من العلمانية إلى ما سُمي بالحملة الإيمانية وهو تحول أصاب رأس النظام، وبمعزل عن صدق هذا التوجه من عدمه، فقد طبع مؤسسات الدولة بالكامل، حيث استُحدثت مناهج تعليم ذات توجه ديني، وأُطلقت حملة رسمية واسعة لبناء الجوامع، وتسهيلات كبيرة فيما يتعلق ببنائها على النفقة الخاصة مقابل إعفاءات ضريبية، ومُنع التعاطي العلني للخمور وأُغلقت المحلات الخاصة بها. بل وصل الأمر إلى كيان حزب البعث نفسه؛ حيث أصبح حفظ القرآن الكريم جزءاً من مناهج الحزب، ووسيلة من وسائل التصعيد الحزبي. ولا بد من التنبيه هنا إلى أن بعض مظاهر هذا التحول قد بدأت منذ الثمانينات، وإن يكن بشكل أقل وضوحاً. ويمكن التمثيل هنا بالحضور القوي الذي حققته الحركات الصوفية خاصة الطريقة القادرية/الكسنزانية، منذ بداية الثمانينات بدعم مباشر من عزت الدوري.
- بتأثير من الوضع الاقتصادي الصعب، حصل نوع من التوجه الاجتماعي الجماعي نحو التدين عموماً، خاصة في ظل مناخ الحملة الإيمانية الذي طغى على كل شيء.

هكذا شهدت سنوات التسعينات بعض مظاهر السلفية، وإن على مستوى الشكل، في بعض المساجد الصغيرة. وكان أغلب المتمظهرين بالسلفية يرتدون الدشداشة القصيرة، ويطلقون لحية طويلة، ويضعون غطاء رأس مميز، وهو زي مقتبس لا يمت بأية صلة للأزياء التقليدية العراقية. ولوحظ حينها التعمد في إظهار هذا الانتماء بشكل مبالغ فيه في أحيان كثيرة، من خلال اصطناع علامة واضحة على جبهة الرأس كدلالة على كثرة السجود. ولم الاصطناع المتعمد لتلك العلامات منتشراً في العراق على العكس منه في مصر مثلاً. وقد انتشرت هذه المظاهر بشكل رئيس بين الفئات العمرية من 17 إلى 25 سنة. والملاحظة الهامة هنا

هي أن انتشارها كان في المناطق التي تصنف عادة بكونها مناطق الطبقة الوسطى وليست المناطق الفقيرة. وقد حصلت بعض التفجيرات التي نُسبت حينها إلى المحسوبين على هؤلاء. ففي مدينة الفلوجة على سبيل المثال، تم استهداف سينما المدينة الوحيدة، وبعض محلات بيع الأشرطة المدمجة وأشرطة الفيديو، كما وقعت مهاجمة المحلين الوحيدين المخصصين للموسيقى الشعبية في النصف الثاني من التسعينات، وبداية الألفية الثالثة، من دون أن يكون هناك وجود حقيقي لمتن نظري واضح لهؤلاء، أو وجود تمييز واضح بين السلفية الدعوية والسلفية الجهادية، أو بينهما وبين الإسلام المحافظ التقليدي.

ويربط الباحث أماتزيا بارام بين البُعد العشائري ونمو الحركات السلفية في العراق بعد العام 1991، فيقول: "والواقع أن النظام البعثي تسامح، ولو بصعوبة كبيرة، مع السلفيين والوهابيين العراقيين (ذوي الجذور القبلية)، لأن القيام بعمل كاسح لإخمادهم كان سيؤدي إلى عداءات قبلية، ويضعف قاعدة القوة التي يستند إليها النظام". وهو يعتمد في هذا الاستنتاج على رؤيته الخاصة لما يسميه بالتمرد الذي يُرجعه إلى مجموعة من الدوافع، وهي في مجملها "تدور حول المصالح والقيم والتقاليد القبلية، سواء أكانت اقتصادية أو ثقافية أو سياسية"[1]. ويورد بارام الكثير من المغالطات والوقائع غير الثابتة، والمعلومات غير الدقيقة في محاولة لإثبات فرضيته، فيتحدث عن "التهريب" واسع النطاق عبر الحدود قبل 2003، وهو أمر وإن كان صحيحاً، إلا أنه كان مصدراً محدوداً جداً على المستوى المالي. وكان يواجَه دائماً بعقوبات قاسية، وصلت حد الإعدام. والأهم من ذلك أن التهريب صار مصدراً أساسياً بعد الحرب لا قبلها، بل يبدو الحديث عما يسميه "وقف جميع الحركات غير القانونية" غريباً جداً في ظل الانفلات الذي حكم -وما زال يحكم- الحدود العراقية بعد العام 2003. أما الحديث عن "رجال القبائل في حرس الحدود"، و"حسن السير والسلوك" فيصدق على وضع القبائل نهاية القرن التاسع عشر ولكنه بالتأكيد لا يصدق على وضع العراق قبل 2003. وللتنبيه فقط، فإن قيادة حرس الحدود كانت تتبع وزارة الدفاع العراقية، وهذا يعني أن جنودها كانوا جزءاً من

1 أماتزيا بارام، "من هم المتمردون؟ - الثوار من العرب السنة في العراق،" معهد السلام الأميركي، إبريل/نيسان.

منظومة الجيش العراقي التي تعتمد التجنيد الإلزامي ومن ثم لا وجه أصلاً لما يقوله الباحث. أما حديثه عن التسامح مع "السلفيين والوهابيين" بسبب ارتباطاتهم القبلية فيبدو تعميماً غير دقيق[1].

بالمقابل، يرى آخرون أن دخول السلفية بنموذجها الوهابي جاء نتيجة مباشرة لعودة بعض أسرى حرب تحرير الكويت من الجنود العراقيين الذين تثقفوا سلفياً في معسكرات الأسر في المملكة العربية السعودية[2].

أنصار الإسلام.. المدرسة الأولى:

كان النموذج الأول الذي نقل تجربة جماعات الجهاد الإسلامي، وتجربة السلفية الجهادية، إلى العراق، هو تنظيم أنصار الإسلام الذي أنشأه الملا فاتح كريكار في السليمانية في كردستان العراق. وقد أعلن عن تشكيله في ديسمبر/كانون الأول 2001 نتيجة لاندماج ثلاث جماعات هي "جند الإسلام" و"حركة التوحيد" و"حماس الكردية". واتخذ التنظيم من منطقتي الطويلة والبيارة، قرب الحدود العراقية - الإيرانية، مكاناً له. وكانت هذه المنطقة المصدر الرئيس لحركات الإسلام السياسي الكردية عموماً. وقد استطاع هذا التنظيم استقطاب العديد من السلفيين العرب والعراقيين، خصوصاً بعد الاحتلال الأميركي لأفغانستان في نهاية عام 2001. وكان من بين السلفيين العراقيين الذين التحقوا بأنصار الإسلام "سعدون القاضي" الذي سيكون بعد عام 2003 واحداً من مؤسسي أول تنظيمات السلفية الجهادية لمواجهة الاحتلال الأميركي في العراق، وهو جيش أنصار السنة. وقد قام أربعة من أعضاء أنصار الإسلام بأول عملية مسلحة للسلفية الجهادية في العام 2001 عندما قاموا بمهاجمة أحد الأندية التي

---

1 يشير أماتزيا بارام إلى أن نظام البعث قد أبدى "موقفاً متساهلاً" أمام تغلغل النفوذ الوهابي في بداية التسعينيات "لأن الوهابيين كانوا معادين للنظام السعودي الذي عدوه متعاوناً مع الولايات المتحدة بدرجة أوثق من أن تُحتمل" ويبدو هذا الاستنتاج تعميماً غير دقيق أيضاً. انظر أماتزيا بارام، "العلاقات ما بين الدولة والجامع في العراق 1968-2004" (بيروت، دراسات عراقية، 2008، 29).

2 يشير أحد الذين تمت مقابلتهم إلى اسم إسماعيل الكريفعاوي بوصفه أول سلفي وهابي من العائدين من الأسر في مدينة الفلوجة.

تتعامل بالخمور بالمتفجرات، والذي كان يقع في مواجهة أحد الجوامع في منطقة الوزيرية ببغداد[1].

الاتجاهات الرئيسة للسلفية في العراق:

يمكن تصنيف السلفية في العراق إلى أربعة اتجاهات رئيسة:

الاتجاه الأول: السلفية العلمية التقليدية، ويطلق عليها السلفية الدعوية، وهي سلفية معتدلة، أقرب إلى المعنى الاصطلاحي للسلفية بوصفها التزاماً بمنهج السلف الصالح من دون أية نـزعة أيديولوجية، وهي قريبة من الإخوان المسلمين فكرياً. وهذا الاتجاه ما زال حاضراً في المشهد السلفي العراقي، عبر جمعية الآداب الإسلامية التي تأسست في منتصف الأربعينات من القرن الماضي في جامع عادلة خاتون في بغداد، وترأسها الشيخ إبراهيم الراوي. وكان الشيخ أمجد الزهاوي رابع رئيس لها ثم انضم إليها محمد أحمد الصواف سنة 1947، وكلاهما من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين في العراق؛ ولكنهما خرجا منها لاحقاً وأسسا معاً، سنة 1949، جمعية الأخوة الإسلامية[2]. وعلى الرغم من أن الجمعية لم تكن سلفية الطابع في نشأتها الأولى، إلا أنها انتهت إلى أن تكون كذلك مع هيمنة السلفيين عليها[3]. وقد استعادت الجمعية الموافقات الرسمية لممارسة عملها مؤخراً. ومن أبرز ممثليها السلفيين الشيخ صبحي البدري السامرائي رئيس الجمعية، والشيخ عبد الحميد نادر إمام جامع عادلة خاتون في بغداد نائباً للرئيس.

الاتجاه الثاني: السلفية الجامية (نسبة إلى الشيخ محمد بن أمان الجامي)، ويُطلق عليها أحياناً المدخلية (نسبة إلى الشيخ ربيع المدخلي)، فيما يطلق عليها مناوئوها اسم المرجئة، وزعيمها هو الشيخ محمد خضير، ويُكنّى بأبي منار العلمي، نسبة إلى مدينة العلم شرقي تكريت (تكريت على مسافة 160 كم شمال غربي

---

1 مقابلة مع الشيخ أحمد الدباش. وقد قُتل في هذه العملية الشيخ ظافر الدباش، وتم إلقاء القبض على الثلاثة الآخرين، وهم: العقيد أسعد النهاوندي (كردي) والذي جُرح في العملية نفسها، والشيخ إياد العيساوي، ورياض العاني. وقد حُكم على الثلاثة بالإعدام.

2 د. عدنان محمد سلمان الدليمي، آخر المطاف: سيرة وذكريات (عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، 2012)، 27-29.

3 لقاء مع الشيخ عبد الحميد نادر.

بغداد). وقد برز اسمها في أعقاب الاحتلال الأميركي للعراق، من خلال مواقفها الرافضة لمواجهة الاحتلال الأميركي والتأكيد على أن "جهاد الكافر المحتل لبلاد الإسلام باطل"، وتشجيع المواطنين، تحديداً في محافظة صلاح الدين، على الانتماء للجيش والشرطة والمشاركة في العملية السياسية، بل إن زعيمها نفسه تولى منصب مدير الوقف السني في المحافظة. وقد نشر أبو منار العلمي عام 2004 كتاباً بعنوان "دحر المثلب على جواز تولية المسلم على المسلم من كافر متغلب"، قدم له الشيخ عبد المحسن العبيكان. كانت الفكرة المركزية للكتاب هي محاولة إثبات شرعية تولي المسلمين العراقيين للمناصب في الدولة المحتلة حتى إن جاء هذا التعيين على يد قوات "كافرة" محتلة، وأن "إمامة الكافر أو من يولّيه الكفار، على المسلمين صحيحة". وهو في ذلك يتابع موقف السلفية التقليدية في عدم جواز الخروج على الحاكم. وقد أفتى في ديسمبر/كانون الأول 2012 بحرمة المظاهرات ضد رئيس الوزراء نوري المالكي بوصفه ولياً للأمر في العراق.

الاتجاه الثالث: السلفية الجهادية المحلية، وهي نتاج مباشر لظاهرة أنصار الإسلام في كردستان العراق من جهة، والاحتلال الأميركي للعراق من جهة ثانية. وهي أقل تشدداً من نظيرتها الوافدة، وأكثر تقديراً للعوامل التي تحكم الصراع في العراق، تحديداً فيما يتعلق بالموقف من الشيعة، وأشد ارتباطاً بمجتمعها المحلي. وأهم التنظيمات السلفية الجهادية المحلية في العراق هي:

- الجيش الإسلامي: تأسس بعد الاحتلال الأميركي للعراق مباشرة، ويشير البعض من قادته إلى أن التفكير في تأسيس الجيش بدأ قبل ذلك تحسباً للاحتلال الأميركي للعراق. وهو التنظيم الأكثر شهرة بين الجماعات المسلحة، وأمير الجيش حالياً هو أمين الجنابي. وكان إسماعيل الجبوري هو أول أمير للجيش، وعُرف بتصريحاته للإعلام عن عمليات الجيش باسمه الصريح في عام 2004. ومن الشخصيات الرئيسة في الجيش، د. ابراهيم الشمري الناطق الرسمي باسم الجيش منذ عام 2006، ود. أحمد الدباش عضو المكتب السياسي في الجيش الإسلامي ومسؤول العلاقات الخارجية فيه. وعلي الجبوري المسؤول الشرعي، والشيخ بشير مصلح عضو المكتب السياسي، والشيخ منقذ جبر عضو المكتب السياسي، ود. عماد الدين عبد الله عضو المكتب السياسي.

- جيش أنصار السنة الذي أُعلن عنه في 20 سبتمبر/أيلول 2003، أي بعد الاحتلال الأميركي بستة أشهر. وقد جاء في بيان التأسيس "أن الجهاد في العراق أصبح فرض عين على كل مسلم بعد أن صال العدو الكافر على أرض الإسلام، وأن الذين رفعوا لواء الجهاد المبارك هم أهل السنة والجماعة، أهل التوحيد وأتباع السلف". وأضاف البيان أن الجيش تشكّل من "عددٍ من الفصائل والجماعات الجهادية المتفرقة العاملة في الساحة من الشمال إلى الجنوب". وقد وُقّع البيان باسم "أبو عبد الله الحسن بن محمود أمير جيش أنصار السنة"[1].

وفي العام 2007 وقع انشقاق داخل هذه الحركة، فتشكلت حركة "جيش أنصار السنة – الهيئة الشرعية" التي يرأسها سعدون القاضي. ومن أبرز قادة هذا التنظيم محمد حسين الجبوري.

- جيش المجاهدين: أسسه في نهاية عام 2004 محمد حردان العيساوي وكان أميراً له، ومن أبرز قادته: مهند خلف العليان، والشيخ أبو جندل.

وقد شكلت هذه الحركات الثلاث في 2 مايو/أيار 2007 جبهة الجهاد والإصلاح في مواجهة تنظيم القاعدة في العراق. وانضم إليها لاحقاً جيش الفاتحين ثم انسحب منها. وقد شكّل هذا التجمع في 11 أكتوبر/تشرين الأول 2007، بمشاركة حركتي المقاومة الإسلامية (حماس-العراق) والجبهة الإسلامية للمقاومة العراقية (جامع)، وهما فصيلان قريبان من الإخوان المسلمين في العراق، تنظيماً أوسع أُطلق عليه المجلس السياسي للمقاومة العراقية.

الاتجاه الرابع: السلفية الجهادية الوافدة، وغالباً ما يُطلق عليها "السلفية التكفيرية"، ويمثلها، بشكل رئيس، جماعة "التوحيد والجهاد في بلاد الرافدين"، التي تحول اسمها في 17 أكتوبر/تشرين الأول 2004 إلى "تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين" بعد إعلان ولائها لتنظيم القاعدة، ومبايعة زعيم التنظيم الأردني أبي مصعب الزرقاوي لأسامة بن لادن "على السمع والطاعة في المنشط والمكره للجهاد في سبيل الله إماماً"[2]. وقد شكّل التنظيم الأخير مع جماعات جهادية محلية صغيرة في

---

1 http://www.jarchive.net/b/details.php?item_id=3376&sessionid=bbb569bf82ad892319fafc3d4a1a2(33e)

2 صحيفة الشرق الأوسط، 18 أكتوبر/تشرين الأول 2004.

15 يناير/كانون الثاني 2006 ما أُطلق عليه "مجلس شورى المجاهدين في العراق". وجاء في بيان إعلان تشكيل هذا المجلس أنه يضم الجماعات الجهادية الآتية: تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، وجيش الطائفة المنصورة، وسرايا أنصار التوحيد، وسرايا الجهاد الإسلامي، وسرايا الغرباء، وكتائب الأهوال.

وكان من أهم الخطوات التنظيمية التي تبعت هذا الإعلان، تشكيل ما أُطلق عليه "حِلف المطيبين" في 12 يونيو/حزيران 2006. ضم الحِلف، فضلاً عن مجلس شورى المجاهدين في العراق، جماعات جهادية محلية صغيرة أخرى هي: جيش الفاتحين، وجند الصحابة، وكتائب أنصار التوحيد والسنة. وكانت الخطوة الأخيرة في هذا المسار إعلان مجلس شورى المجاهدين عن قيام "دولة العراق الإسلامية" في 15 أكتوبر/تشرين الأول 2006 التي ما زالت التشكيل الجهادي الأكثر حضوراً وتأثيراً في الساحة العراقية.

مصادر التنظير السلفي:

ظلت الدعوة السلفية في العراق محدودة ليس في مدى انتشارها وحسب، وإنما في طبيعة الخطاب النظري الذي تعتمده أيضاً. فقد ظل تأثير علماء السعودية حاضراً بقوة، باتجاهاته المختلفة: الخط الرسمي الذي يمثله الشيخ ربيع المدخلي (الجامية)؛ الخط الحركي الذي يمثله الشيخ محمد سرور زين (السرورية)، فضلاً عن التيار الإصلاحي المتمثل بالشيخين سلمان العودة وسفر الحوالي. وكان هناك تأثير كبير للشيخ محمد ناصر الدين الألباني بسلفيته المحافظة. كما تابع البعض طروحات الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وبشكل خاص في موقفه الداعي إلى المشاركة السياسية.

في المقابل كان تأثير التنظيرات السلفية الجهادية التي أخذت بالتبلور بشكل واضح بعد 2003، ومثلتها بشكل رئيس "التوحيد والجهاد في بلاد الرافدين"، وصولاً إلى "دولة العراق الإسلامية"، وهما النموذج العراقي للقاعدة، وبعض الفصائل السلفية المحلية الصغيرة. وكانت مصادرها الأساسية كتابات الجماعة الإسلامية المصرية، وتنظيرات أبي قتادة وأبي محمد المقدسي والظواهري، فضلاً عن تمثلاتها المحلية (الملا فاتح كريكار ثم أبو مصعب الزرقاوي).

مهاجرون وأنصار: سلفية وافدة وأخرى محلية مستحدثة

إن الملمح الأبرز للسلفية الجهادية الوافدة والسلفية المحلية المستحدثة في العراق هو رفضها القاطع للاحتلال الأميركي للعراق وما تبعه من تحولات جذرية في بنية الدولة. وتركز مشروعها الأساسي في "مقاومة" المحتلين، و"معاقبة" العراقيين الذين اشتركوا في العملية السياسية، أو الذين قبلوا بسلطة الدولة وعملوا في مؤسساتها المختلفة، وخصوصاً القوات الأمنية.

وقد استخدم بعضهم خطاباً إسلامياً متشدداً يوصف في بعض دراسات علم الاجتماع بـ "خطاب السيف". وهو خطاب يعتمد العنف منهجاً للتغيير، ويستمد مقدماته من كتابات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، ومدونات الجماعات الإسلامية المصرية التي ظهرت في السبعينيات، وكتابات الدكتور عبد الله عزام وما أنتجته تجربة الأفغان العرب من خطاب سلفي جهادي، وكتابات السلفيين الجهاديين الأردنيين. وهو خطاب يجعل "آية السيف" مقدمته النظرية الأولى في صياغة فقه الجهاد ومشروعية استعمال العنف، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ...﴾ [التوبة: 5].

لقد كان العنف هو الوسيلة الأولى والوحيدة لهذه الجماعات في تنفيذ ما تراه جهاداً وواجباً شرعياً، وقد وجدت هذه الجماعات في بعض الفتاوى إباحة للقتل حتى لو كان السبب الاختلافات الفقهية، والفتاوى التي تجيز قتل "المتمترسين" من الكفار الأصليين، وهم في حالة العراق القوات الأجنبية، أو الـ "الكفار" المرتدين، أي المتعاونين، وإن أدى ذلك إلى قتل "الترس"، أي "معصومي الدم" من المسلمين الأبرياء الذين يمكن أن يسقطوا عرَضاً، نتيجة للعنف المستخدم. ومن المعروف أن "مسألة الترس" تعود في جذورها إلى ابن تيمية، والتي قال بها أثناء مواجهة المغول. يقول ابن تيمية: "فإن الأئمة متفقون على أن الكفار لو تترسوا بمسلمين وخيف على المسلمين إذا لم يقاتلوا، فإنه يجوز أن نرميهم ونقصد الكفار. ولو لم نَخَف على المسلمين جاز رمي أولئك المسلمين في أحد قولي العلماء. ومن قُتل لأجل الجهاد الذي أمر به الله ورسوله - وهو في الباطن مظلوم - كان شهيداً، وبُعث على نيته".

وقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين، وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا، فإنهم يقاتلون، وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم"[1]. وتستمد هذه السلفية حداثتها أيضاً من التأويلات المفرطة التي أدخلها أبو قتادة عليها، حين أفتى بها لتنظيم "الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر" (الجيا). يقول: "ومما أجاز فيه جمهور العلماء قتل المسلم لأخيه المسلم وهو معصوم الدم جواز قتله في حالة الترس... قال جمهور أهل العلم بجواز قتل التُرس لوجود المقصد الشرعي والمصلحة المعتبرة، وهي تحقق النكاية في العدو، وعدم تفويت الفرصة بهزيمتهم، ونصر المسلمين"[2]. بل إن أبا قتادة يؤصل المسألة ويرجعها إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه، يقول: "وأما ضرب مواقع معينة مع التخوف من وجود معصوم الدم؛ فلا يمنع أحد من أهل العلم هذا النوع من الاختلاط القائم على التجوز العقلي أو الاحتمال اليسير، وبالتالي من منع فهو محجوج بالكثير من كلام العلماء وبنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبره عن الجيش الذي يغزو الكعبة"[3].

وأيضاً، من فتاوى أبي محمد المقدسي، أحد أبرز منظري التيار السلفي الجهادي في الأردن، وقد كان مرشد أبي مصعب الزرقاوي، الذي تحدث عن "تجويز أهل العلم قتل الترس للضرورة، وإن قيدوا ذلك بشروط، وهي: أن يكون في ترك قتل الترس تعطيل للجهاد؛ ألا يمكن التوصل إلى الكفار وقتلهم وقتالهم إلا بقتل الترس؛ أن يترتب على ترك الترس استئصال شأفة المسلمين واستباحة حرماتهم واحتلال البلد ومن ثم قتل الترس أيضاً". وإن كان قد تحدث عن ضرورة "التركيز على الأهداف العسكرية والأمنية ونحوها مما يحدث نكاية عظيمة في أعداء الله، وأن

---

1 مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، ج 28، 546. وينظر أيضاً نفسه ج 20، 52-53، حيث يقول في "مسألة التترس": "فإن الجهاد هو دفع فتنة الكفر، فيحصل فيها من المضرة ما هو دونها، ولهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يمكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك".

2 أبو قتادة، جواز العمليات الاستشهادية وأنها ليست بقتل للنفس، باب حقيقة الأعمال الاستشهادية المعاصرة (منبر التوحيد والجهاد: a?a=MenbarTJ/66.45.228.54).

3 أبو قتادة، رسالة الرد على المجاهدين في الثغور (منبر التوحيد والجهاد: www.tawhed.ws).

يتجنبوا تعمد قتل الأطفال ونحوهم من غير المقاتلين أو غير المعينين على القتال بأي نوع من أنواع الإعانة، إلا أن يقتلوا عرضاً في التبييت أو التفجير ونحوه من أنواع القتال المشابهة التي لا يتمكن المجاهدون من تجنبهم فيها"[1].

إنه خطاب يعمد إلى المماهاة بين الشرعي/المقدس/المطلق، والسياسي/الدنيوي/النسبي، فيصير المختلف فيه سياسياً أو فكرياً مختلفاً فيه على مستوى الخطاب الشرعي، ومن ثم ينطبق عليه حد الخارج عن الشريعة/الدين.

طبعاً نحن هنا بإزاء خطاب يختلف تماماً عن الخطابات التاريخية المتعلقة بالمذاهب والفرق الدينية، والذي يقوم أيضاً، وبالضرورة، على "التكفير"، تكفير الآخر المختلف. لأننا هنا إزاء خطابات تتعلق بالمطلق، حيث لا إمكانية للحديث عن "آخر". وعلى الرغم من أن هذه الصفة أُلصقت بالخوارج حصراً، إلا أنها في الحقيقة صفة تلحق بالجميع من دون استثناء على مستوى الخطاب. ويمكن إرجاع سبب إلصاقها بالخوارج دون غيرهم إلى أنهم لم يقفوا عند حد خطاب "التكفير"، بل تجاوزوه إلى "خطاب السيف"، أي التنظير للعنف وممارسته ضد الآخرين المختلفين. ومراجعة سريعة لمدونات الفرق المختلفة تكشف عن هذه الحقيقة بجلاء.

البحث عن تمثيل

فيما عدا محاولتين وحيدتين لإيجاد بنية تنظيمية للسلفيين في العراق في بداية الستينات ثم في منتصف السبعينات - كما تقدم - لا يمكن الحديث عن تيار سلفي منظم وواع بذاته سياسياً في العراق قبل العام 2003. ولكنا شهدنا بعد الاحتلال بضع محاولات لتشكيل بنى تنظيمية سلفية خالصة أحياناً، أو بمشاركة اتجاهات إسلامية أخرى، لم يُعمّر أي منها طويلاً. فبعد الاحتلال مباشرة تم تشكيل ما سمي "الهيئة العليا للدعوة والإرشاد والفتوى"، التي عرّفت نفسها بأنها "هيئة علمية إسلامية سلفية تسعى إلى جمع أهل السنة والجماعة"[2]، اتخذت من جامع "أم الطبول" في بغداد مقراً لها، بعد أن غيرت اسمه إلى "ابن تيمية" من دون الحصول

1 أبو محمد المقدسي: حول فتوى مفتي السعودية بشأن العمليات الاستشهادية، (موقع منبر التوحيد والجهاد www.tawhed.ws).

2 http://alfatwairaqi.jeeran.com

على موافقة الوقف السني على تغيير اسمه. لكن هذه الهيئة اختفت تماماً بعد اعتقال مهدي الصميدعي الأمين العام للهيئة للمرة الثانية في نوفمبر/تشرين الثاني 2004 لأربع سنوات. كما عمدت بعض الشخصيات السلفية، بالاشتراك مع بعض عناصر الإخوان المسلمين والصوفية إلى تأسيس "تجمع الشورى لأهل السنة والجماعة" لتكون مرجعية سنية مفترضة. وكانت الشخصيات الرئيسة في هذا التجمع: محمد أحمد الراشد ممثلاً للإخوان المسلمين، وعبد القادر العاني ممثلاً للصوفية، وفخري القيسي ممثلاً للسلفية، وعقدت الهيئة التأسيسية للمجلس في 25 ديسمبر/كانون الأول 2003 أول اجتماع لها في جامع أم القرى في بغداد. ولكن هذا التجمع لم يستمر طويلاً. ولاحقاً دخل ممثل السلفية في التجمع وهو فخري القيسي (أمين عام مجلس شورى أهل السنة والجماعة) إلى الجهة الأخرى؛ حيث ترشح لانتخابات مجلس النواب عام 2005 ضمن قائمة "كتلة برلمان القوى الوطنية" برئاسة حازم الشعلان وزير الدفاع في وزارة د. إياد علاوي (الذي كان قائد الهجوم على الفلوجة في الحرب الثانية!) لكن القيسي لم يفز فغادر العراق إلى سوريا. لكن ذلك لم يمنع بعض الشخصيات السلفية من الدخول في العملية السياسية، كأعضاء في مجلس النواب. فالدكتور محمود المشهداني مثلاً، شغل منصب رئيس مجلس النواب بعد انتخابات 2005.

ويحاول بعض السلفيين، حالياً، إعادة تجربة العمل المنظم مرة أخرى، فقد عاد مهدي الصميدعي عام 2012 إلى بغداد بعد أن غادرها إلى سوريا عام 2008 بعد خروجه من المعتقل الأميركي وأسس ما أسماه "هيئة إفتاء أهل السنة" وعيّن نفسه رئيساً لها، وهو اليوم جزء من مشروع رئيس مجلس الوزراء العراقي نوري المالكي لتصنيع وجوه سنية داعمة له.

كما دعا بعض السلفيين الجهاديين والدعويين إلى اجتماعات لمناقشة مسألة إيجاد صيغة تنظيمية للسلفية في العراق، مع استثناء السلفية الجهادية التكفيرية التي تمثلها القاعدة ودولة العراق الإسلامية، فضلاً عن السلفية الجامية التي يمثلها أبو منار العلمي. وقد عُقد اجتماعان في اسطنبول لهذا الغرض: الأول في شهر أكتوبر/تشرين الأول 2012، والثاني في يناير/كانون الثاني 2013. وتم في الاجتماع الأول الذي حضره ما بين 60 و70 شخصية سلفية عراقية تمثل أطيافاً مختلفة

(السلفيين المنخرطين في القتال مثل الجيش الإسلامي، وأنصار السنة - الهيئة الشرعية، وجيش المجاهدين، والسلفيين الرافضين للعنف، وآخرين رافضين لما يعدونه فتنة)، طرح فكرة تشكيل "تجمع سلفي" باسم "الرابطة السلفية". وهناك توجه للاستمرار في هذه الاجتماعات على شكل وجبات، تُدعى في كل مرة 80 شخصية تمهيداً لإعلان "المؤتمر العام للسلفية في العراق"[1]. ويؤكد البعض أن هذه الفكرة لم تكن بتأثير من التنظيمات السلفية التي ظهرت بقوة في مصر بعد الثورة، وأنها قد تبلورت منذ عام 2009 للتنسيق بين السلفيين عموماً[2].

وفي 9 مايو/أيار 2013، أُعلن في أربيل عن "تيار أمة الخير والإصلاح (تكامل)" الذي ضم بعض الجماعات السلفية، واختير الشيخ أمين الجنابي، أمير الجيش الإسلامي، رئيساً له، والدكتور الشيخ أحمد الدباش نائباً للرئيس والناطق الرسمي باسمه. وجاء في البيان التأسيسي لهذا التيار أنه يسعى إلى "نشر الفكر الإسلامي الوسطي المعتدل بين الغلو والجفاء، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة"، وإلى "بلورة رؤيةٍ سياسية منضبطةٍ بالسياسة الشرعية، تسهم بفاعلية في التأثير على الحياة السياسية، بغيةَ تحصيل الحقوق المشروعة، والحفاظ على المكتسبات". ويسعى إلى "التكامل مع جميع مكونات سُنة العراق، لإنشاء إطار جامع شامل لهم، لاستحصال حقوقِهم ورعايةِ مصالحهم، وتوحيدِ مواقفهم في القضايا الكبرى والمصيرية كافة". وإلى "دعم الحراك الشعبي المبارك، وبجميع الوسائل المشروعة، لاسترداد الحقوق المسلوبة، وإقامة الحكم الرشيد".

هذا البيان إذاً هو أول محاولة عملية تقوم بها بعض الجماعات السلفية للدخول إلى العملية السياسية في العراق، وهو أيضاً محاولة أولى لتشكيل هوية سياسية سنية في مواجهة الهويات الأخرى في العراق، تحديداً الشيعية والكردية. ولكن طبيعة التشكيل تكشف أيضاً عن فشل السلفيين في وضع إطار موحد يجمع التيارات والشخصيات السلفية؛ إذ تظهر هيمنة واضحة لفصيل واحد من السلفية الجهادية، وهو "الجيش الإسلامي" على هذا التيار، في ظل غياب التيارات والشخصيات الأخرى التي حضر بعضها اجتماعات إسطنبول.

1 لقاء مع الدكتور الشيخ أحمد الدباش.

2 لقاء مع الشيخ إياد القيسي.

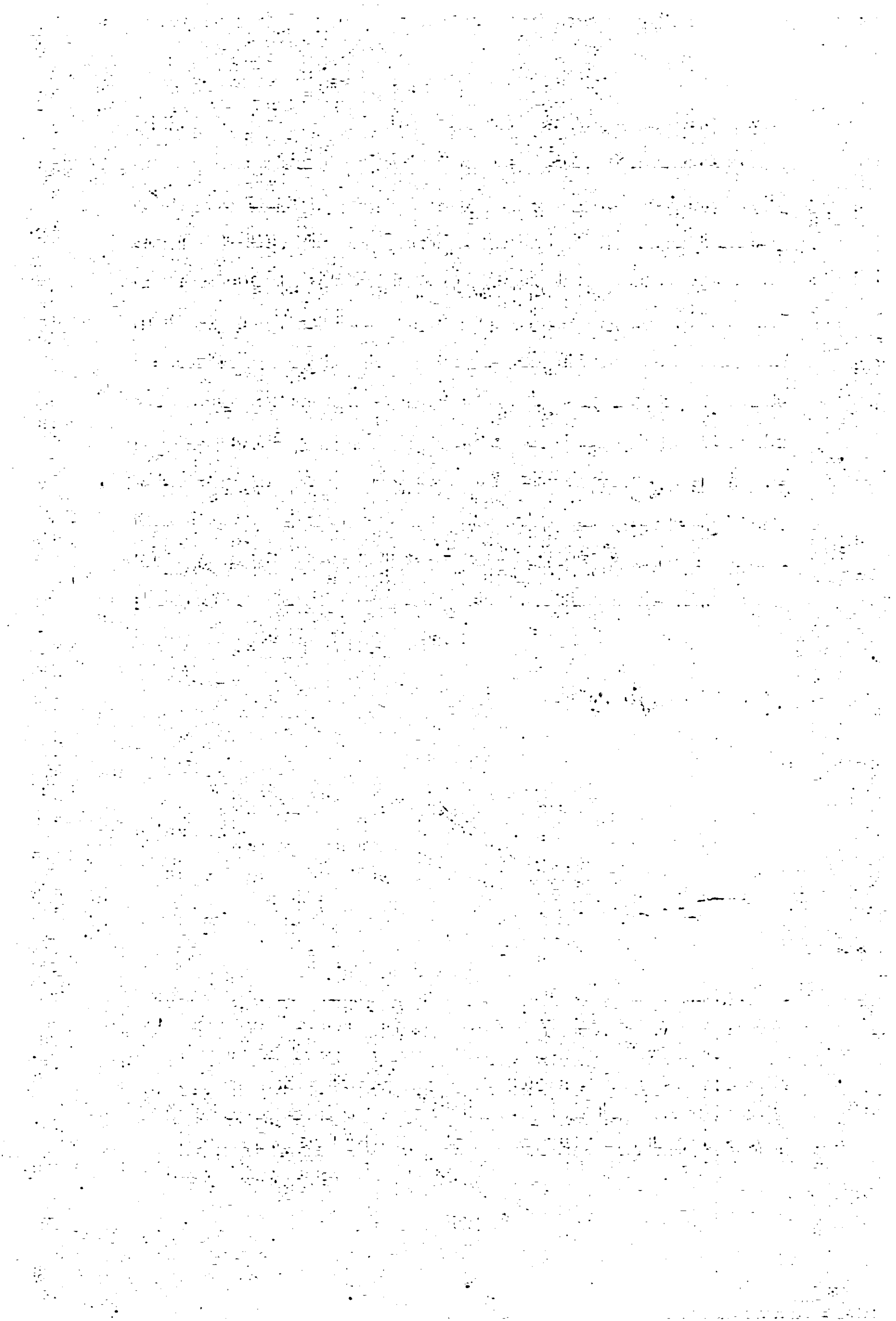
لا يمكن فصل ما تعانيه التيارات السلفية في العراق عن الأزمة التي تعانيها الجماعات السياسية السنية كافة. فما زالت هذه التيارات موزعة بين الهوية الوطنية العراقية التي "ابتكرتها" النخب السنية الحاكمة في العراق بداية من تاريخ تأسيس العراق الحديث في العام 1921، وهي الهوية التي شهدنا جميعاً سقوطها المدوي في إبريل/نيسان 2003، مقابل صعود الهويات الأولية: الدينية والإثنية والمذهبية. وبين محاولة إنتاج "هوية سياسية سنية" في مواجهة الهوية السياسية للكرد ذات التاريخ الطويل نسبياً، والهوية السياسية للشيعة التي تشكلت في عقد التسعينات. فالأحزاب الكردية والشيعية قامت، ومنذ لحظة نشأتها الأولى، على مقولات طائفية بحتة بوصفها مقولات سياسية، ومن ثمّ، فهي بطبيعتها أحزاب "طائفية"، أي إنها لا يمكن إلا أن تكون أحزاباً كردية أو شيعية[1]. وقد زاد الصراع على السلطة بعد

---

1 فقد أُسّس الحزب الديمقراطي الكردستاني على المقولة "القومية"، ولم يكن الخلاف اللاحق بين المؤسسين، والذي أنتج حزب الاتحاد الوطني الكردستاني، سوى صراع حكمته العوامل السوسيو - ثقافية المرتبطة بالانقسام السوراني البهديناني (انقسام لغوي/لهجي نتج عنه اختلافات اجتماعية واقتصادية وثقافية واسعة بين شمال كردستان العراق الناطق بالكرمانجية (بهدينان) يمثله الحزب الديمقراطي الكردستاني، وجنوبها الناطق بالسورانية ويمثله الاتحاد الوطني الكردستاني)، أكثر من كونه صراعاً بشأن المقولة القومية التي تمسك بها المنشقون أيضاً. ولم تكن المقولات الأيديولوجية التي سيقت لتسويغ هذا الانشقاق سوى تمويهٍ على هذه الحقيقة. وتأسس حزب الدعوة الإسلامية منذ الاجتماع التأسيسي الأول على مقولة "المذهبية"، وكان الخلافان الرئيسان بين المؤسسين في هذا الاجتماع، هما: طبيعة الحزب وهويته، هل هي وطنية عابرة للهويّة المذهبية، أم أنها مذهبية؟، وكان الخلاف الثاني بشأن العلاقة مع إيران. وقد انتهى المجتمعون إلى التأكيد على الهوية المذهبية للحزب، وهو خلاف تكرّر مرّة ثانية في عام 1963، عندما تسلم محمد هادي السبيتي (وهو لبناني وكان عضواً في حزب التحرير) الموقع الأول للحزب، فقد كان السبيتي يدعو إلى اللامذهبية في فكر الدعوة بينما كانت أطراف أخرى في الحزب تؤكد على الهوية العقيدية والفكرية الشيعية للحزب. أما المجلس الأعلى الذي شُكّل في بدايته بوصفه تجمعاً للقوى "الشيعية" المعارضة، فقد ظل محكوماً بلحظة التأسيس هذه، وظلت الهوية "الشيعية" تطغى على كل ما عداها. ومثله التيار الصدري، الذي نشأ تنظيميًا بعد عام 2003، وكانت المقولة "الشيعية" عموده الرئيس، ليس فقط بسبب طبيعة النشأة التاريخية لهذا التيار في تسعينيات القرن الماضي، وإنما أيضاً بسبب طبيعة الصراع الذي استحكم بعد 2003. وقد عززت المساهمات التنظيرية لمقولة "الهوية السياسية الشيعية" من خلال المنفيين، سواء في إيران، أو في المنافي الأخرى، هذا الاتجاه، بخاصّة بعد عام 1991؛ إذ كان لهؤلاء دورٌ مركزي في صوغ هذه الهوية، والتنظير لها في

2003 من حدة "استعمال" هذه الجماعات السياسية، الـتي تستمد وجودها وديمومتها من الولاءات الأولية، للطائفية السياسية لتكريس الانقسام المجتمعي. هكذا وجدنا السلوك الانتخابي للناخب السني يتحول ببساطة من جبهة التوافق ذات البنية الطائفية، والتي حظيت بالأغلبية الساحقة من الأصوات السنية في انتخابات 2004، إلى القائمة العراقية، ذات البنية الوطنية إلى حد ما، في انتخابات 2010. ولا يبدو أن هذا التشتت بين التوجهين ينحصر في النخب السياسية فحسب، لكن الجمهور السني نفسه منقسم بين هذين التوجهين أيضاً، وهو ما عكسته نتائج انتخابات مجالس المحافظات الأخيرة التي جرت في إبريل/نيسان ويونيو/حزيران الماضيين. ومن ثم تبقى محاولات بعض السلفيين لإيجاد تشكيلات سياسية ذات طبيعة "سنية خالصة" محكومة بطبيعة الحراك السياسي داخل المجتمع السني بوجه عام، خاصة مع نجاح سياسة رئيس مجلس الوزراء العراقي نوري المالكي في استقطاب بعض السلفيين من أمثال مهدي الصميدعي، ومحمود المشهداني، ضمن استراتيجيته الأوسع في دعم شخصيات سنية للحصول على أصواتها في الصراع الخاص بالولاية الثالثة.

كتابات مثل: "الشيعة والدولة القومية" لحسن العلوي (البعثي السابق)، ومشكلة الحكم في العراق لعبد الكريم الأزري (العضو السابق في الحزب الوطني الديمقراطي الليبرالي)، وربما كان صدور إعلان شيعة العراق في عام 2002، تتويجاً لهذا التوجه. فمع هذه الكتابات ظهر خطابُ هوية ذو رؤية سياسية تتعلق بالتمييز الذي مارسته الدولة العراقية منذ تأسيسها في عام 1921 ضد "الشيعة"، وبضرورة إعادة توزيع السلطة فيما يتعلق بنظام الحكم في العراق.

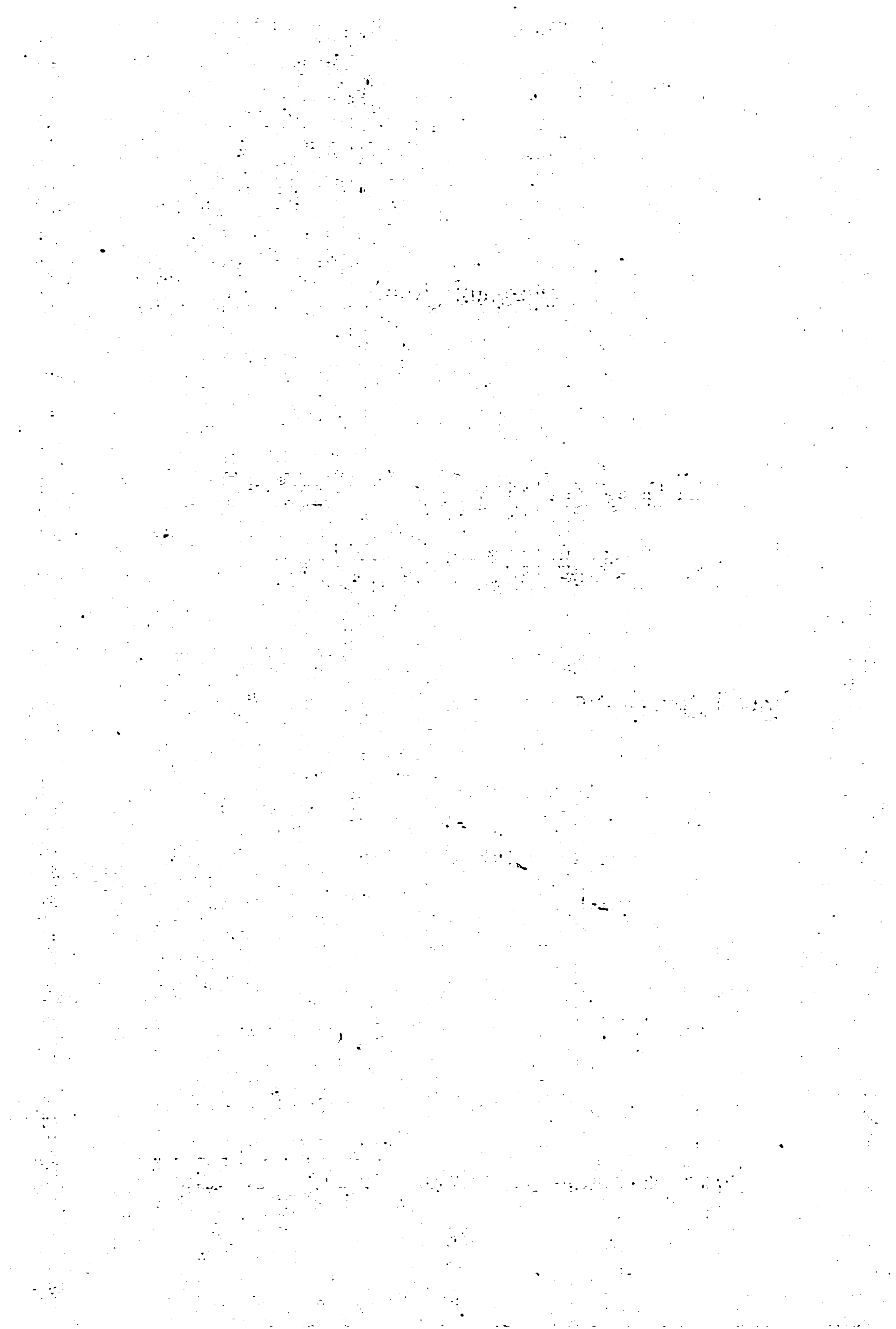


الفصل السادس

السلفية والسلفيون في سورية:
من الإصلاح إلى الثورة

عبد الرحمن الحاج*

* باحث متخصص في الحركات الإسلامية، وأستاذ في جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا.



لم تتوقف السلفية السورية عن التغيير والنمو منذ بروزها في نهاية القرن التاسع عشر في أهم مركزين تاريخيين: دمشق وحلب. في بداياتها، كانت الحركة السلفية السورية شبيهة إلى حد كبير بالسلفية الإصلاحية التي نشأت في مصر على يد الشيخ محمد عبده، وكان رموزها رجال فكر ودين أيضاً، مثل الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902) والشيخ جمال الدين القاسمي (1966-1914)، والشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935)، لكن السياسة هي في صلب اهتماماتها[1]. ولا يختلف الفكر السلفي الشامي في بنيته عن الفكر السلفي للمدرسة الإصلاحية السلفية في مصر. وقد تأثر عدد كبير من كبار رجال السياسة الوطنيين الأوائل بأفكار روادها، وبشكل خاص بأفكار جمال الدين القاسمي الذي كان يرعى منتدى يحضره أمثال لطفي الحفار وعبد الرحمن الشهبندر وفارس الخوري ورفيق العظم ومحمد كرد علي وسليم الجزائري وعبد الحميد الزهراوي، وآخرون غيرهم.

برزت للسلفية الإصلاحية الشامية جمعيات عدة، سرعان ما لعبت دوراً مهماً في الحياة السياسية، أهمها "الجمعية الغراء" (1924) التي أسسها الشيخ عبد الغني الدقر وحاولت مجابهة التغييرات الاجتماعية التي أحدثها اقتحام الحياة الغربية الحديثة، وأدى تمكنها من إحداث تأثير اجتماعي واسع إلى أن تكون جعلها هدفاً مغرياً للسياسيين ورجال الحكم الانتهازيين، طمعاً في الأصوات الانتخابية التي تسيطر عليها، بحيث أن شكري القوتلي الذي تمكن من الحصول على تأييد الجمعية له نجح في الانتخابات البرلمانية في 1943، وأدرج أمين سرّ الجمعية، الشيخ عبد الحميد الطباع، على قائمة مرشحي "الكتلة" ففاز في الوصول إلى "البرلمان السوري" سنة 1943. وأيضاً جمعية التمدن الإسلامي (1930) التي أسسها أحمد مظهر العظمة والذي أصبح وزيراً وبهجت البيطار (أحد التلامذة المباشرين للقاسمي)، أصدرت الجمعية عام 1946 مجلة باسم الجمعية يمكن اعتبارها أهم سجل مرجعية

---

1 الدكتور نزار أباظة، جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام (دمشق، دار القلم 1997)، ص 159.

للسلفية الإصلاحية الشامية وتطوراتها، أغلقت الجمعية عقب أحداث الثمانينات بعد مجزرة حماة الكبرى عام 1982.

وبالرغم من حل الأحزاب السياسية وإلغاء الحياة الديمقراطية في سورية لأجل الوحدة الناصرية مع مصر إلا أن الإصلاحيين السلفيين الشوام ظلوا أوفياء لمعتقداتهم ومبادئهم، لكن بعد انقلاب البعث عام 1963 وحل الأحزاب والتعددية السياسية بدأت السلفية الإصلاحية بالتفكك، وتحولت جمعياتها إلى مجرد جمعيات خيرية ومجلاتها إلى مجلات ثقافية، وانصرف أتباعها إلى الجدل العقدي مع خصومهم، الذي بلغ ذروته في نهاية السبعينيات، وتحولهم إلى السلفية العلمية. ويمكن اعتبار مناظرة الشيخان البوطي - الألباني مثالا نموذجياً لذلك.

بذور السلفية الجهادية

في عهد الأسد الأب تفلتت البذور الأولى، فقد زامن حرب الخليج الثانية، والتي أعقبها حصار اقتصادي مروِّع على العراق، الانقلاب على الإسلاميين في الجزائر بعد فوزهم في الانتخابات، وأيضاً حدوث مجاز في البوسنة ضد المسلمين، بالإضافة إلى انتهاء حرب "تحرير" أفغانستان من الاحتلال السوفيتي العديد منهم، وعودة العديد من الأفغان العرب إلى بلادهم، فضلاً عن انكشاف حجم المأساة التي تعرض الإسلاميون السوريون في سجونهم بعد أن أفرج عن مئات منهم منذ 1992، حيث تعرض ما يزيد عن 17 ألف سجين لإعدامات جماعية منظمة، وقد واكب ذلك كله انفتاح محدود على العالم الخارجي سمح بالاطلاع على معاناة المجتمعات المسلمة في الخارج، إذ انتشرت في ذلك الوقت - وعلى نطاق لا بأس به - أشرطة فيديو وكتب ومقالات تتحدث عن مجازر البوسنة وجهاد الأفغان العرب. وفي منتصف التسعينيات أُعلن "الجهاد" ضد الروس لاستقلال الشيشان؛ أسوة بالدول التي كانت ملحقةً بالاتحاد السوفيتي.

خلق ذلك كله مناخاً يغري الأجيال الشابة - التي لم تكن قد وعت بعد أحداث الثمانينيات - بالتفكير الجهادي[1]، فتشكلت جماعات صغيرة غير منظمة

1 فادي شامية، "الإخوان المسلمون والطليعة المقاتلة والعلاقة مع السلطة" في (الإخوان المسلمون في سوريا)، (مركز المسبار للدراسات والبحوث 2009)، ص 163.

مهتمة بالجهاد، يجمعها مجرد اهتمام مشترك بهذا الموضوع، وأفكار غير واضحة المعالم عنه، وبما أن الفكر الجهادي الراهن مرتبط بشكل عضوي بالفكر السلفي متحرر من الاجتهادات التقليدية الكابحة فقد تأثر هؤلاء بحيث يمكن القول إن بذوراً للجهادية السلفية بدأت تنمو على الأرض السورية، وهي رغم تشابهها فكرياً مع تفكير الطليعة المقاتلة في نسختها الأخيرة (كما ظهرت عند قائدها الشيخ عدنان عقلة) إلا أنها بالتأكيد لا تمتح من الذاكرة الإسلامية السياسية السورية في الثمانينيات ولا حتى من أدبيات الطليعة المقاتلة مباشرة، بقدر ما تمتح معنوياً من رموز الجهاد الأفغاني والقوقازي، وبشكل أكثر خصوصاً من كارزمية الشيخ عبد الله عزام الذي تحول إلى رمز الجهاد الأفغاني العربي بعدما قتل عام 1993 في سيارته مع اثنين من أبنائه في باكستان، بالإضافة إلى بعض رموز الصحوة الإسلامية السلفية الجديدة الصاعدة في السعودية. لكن الجدير ذكره هنا أن الشيخ عزام في الحقيقة كان يمثل مفصلاً في تطور فكر الطليعة المقاتلة نحو قاعدة الجهاد العالمي.

كانت الانتفاضة الفلسطينية الأولى، التي اشتعلت في 1987 واستمرت حتى 1993، قد ألهبت المشاعر للأجيال الفتية وأثارت حماسهم، فعمليات المقاومة الإسلامية الفلسطينية ("حماس" و"الجهاد الإسلامي") كانت تثير الإعجاب على نطاق واسع، وذلك بجوار ما يحدث في جنوب لبنان، حيث بدأت المقاومة الشيعية ("حزب الله") منذ 1994 تحقق انتصارات تحت شعارات إسلامية ثورية، ولم يكن تأثيرها بالطبع أقل من جارتها في فلسطين رغم "تنغيص" الاختلاف الطائفي الذي لم يحل رغم ذلك دون تقبلهم وانفعالهم الشديد بإنجازاتها البطولية في ذلك الوقت.

من جهة أخرى كان الاتحاد السوفيتي الذي طالما شكل سنداً لنظام الأسد قد انهار، ومنيت العقيدة الماركسية بهزيمة نهائية، وهو أمر زاد الاهتمام بالإسلام على مستوى محلي وعالمي، وقد عمل النظام على دعم بعض الرموز الدينية التي تحالفت معه، بشكل خاص تلك التي عُرفت بعدائها للإخوان المسلمين لتوجيه "الصحوة الإسلامية" التي بدأت تشهدها سورية (مع المنطقة عموماً) تجنباً من أن تمسَّ أسس النظام، بل إن تصاعد الصحوة الإسلامية وبروز نجم الحركات الإسلامية في الدول المجاورة دفعت بالشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أبرز خصوم السلفية وأقرب

الرموز الدينية إلى نظام الأسد في ذلك الوقت، والمعروف بعدائه لجماعة الإخوان المسلمين لمواجهة الفكر الجهادي الذي بدأ تنمو بذوره للتو ولتبرير القمع الدموي الذي مورس ضد الإسلاميين فقهياً في كتابه "الجهاد في سبيل الله: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟" (1993).

أدت التطورات والأحداث المتسارعة والانفتاح المحدود في وسائل الإعلام والتقدم في وسائل الاتصال إلى انتشار مزاج جديد معاد للأميركيين والأنظمة العربية على وجه العموم، وبين الأجيال الشابة حديثة السن التي لم تكن لها خبرة بـ "الأحداث" في الثمانينيات جيداً، كان يؤدي في الغالب إلى اعتناق أفكار سلفية جهادية بشكل فردي، التي سهّلت وسائل الاتصال تداول أدبياتها ومكتبتها المرئية بشكل كبير.

كانت هذه المكتبة المتداولة ترجع بطبيعة الحال إلى تجربة مجاهدي الأفغان العرب، ولم يكن بمقدور معتنقيها أن يتحولوا إلى عمل تنظيمي، فعمق المأساة الدموية في أحداث القمع في الثمانينات خلفت أثرها الذي لا يمحى، فالخوف ما زال عميقاً، إلى درجة أنه لم يكن بالإمكان مجرد قبول التفكير بأي تنظيم يتبنى العنف ضد النظام في المجتمع السوري، ونتيجة لانسداد الأفق أخذت معظم الاحتقانات للوعي السلفي الجهادي الجديد تتجه تلقائياً إلى الخارج، لم يلبث النظام نفسه أن قام بتسهيلها، واتبع سياسة الاستثمار فيها، فقد بدأ النظام يتسامح بشكل غير معهود مع التنظيمات الإسلامية "الأصولية" في الخارج (حزب الله، حماس، الجهاد، الأخوان الأردنيون) فيما حافظ على قمع عنيف وغير متسامح بالمرة مع أي حالة تنظيمية إسلامية سورية يمكن أن تبدأ مجرد بداية على أراضيه، ملوحاً دوماً بطرق مختلفة للمجتمع السوري بالذاكرة الدموية لقمع الثمانينات، الأمر الذي كان يعزز "عقم" التربة السورية في تقبل البذرة السلفية الجهادية.

السلفية الجهادية المستأنسة

أصدر أبو مصعب السوري (أحد قيادات الصف الثاني في تنظيم "الطليعة المقاتلة" وأحد رموز القاعدة) بياناً بمناسبة وفاة الرئيس حافظ الأسد، يشكو فيه من

خيبة أمله في إعراض السوريين عن "الجهاد"[1]، وأشار بمرارة إلى أن "كـثير منـهم [السوريين] قد رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، وسيرفضون هـذا الكـلام، بـل سينتقمون ممن يدعون إليه، وأعلم أن كثيراً من علماء السوء ومشـايخ الضـلال، وعميان البصيرة، سيصرفون الناس عن هذا الكلام"، وأنه من عام 1986 إلى عـام 2000 "أخمدت بذور المقاومة [الجهادية] لدى أهل السنة" غير أنه ومع أن أحداث 11 سبتمبر/أيلول حفزت الجهادية السلفية في كل مكان؛ فوجـدت طريقهـا إلى الجماعات الجهادية السلفية التي كانت جملة من الأحداث والظروف قد حفزتها في عقد التسعينيات، وسهل دخول الإنترنت إلى سورية التواصل مع العالم الجهـادي الافتراضي، في وقت كانت السلطات السورية تجري اعتقالات وتحقق في الصلات المحتملة مع تنظيم القاعدة بالتعاون مع المخابرات الأمريكية، فاعتقـل العشـرات، واستدعي كل من يشتبه انتماؤه إلى التوجه السلفي (ليس بالضرورة جهـادي) وتم التحقيق معه للتأكد من خلوه من الأفكار الجهادية وعدم ارتباطـه بـأي تنظـيم إرهابـي (كان بين الذين اعتقلوا في ذلك الوقت "شاكر العبسي" الـذي أصـبح لاحقاً زعيم تنظيم جهادي جديد في لبنان اسمه "فتح الإسلام" كان علـى صـلة مباشرة بالمخابرات السورية).

في الفترة التي كانت تجري التحضيرات لاحتلال العراق ومع اقتراب موعـد الهجوم الأمريكي مع قوات التحالف لاحتلال العراق كانت الأجواء تشحن علـى كافة الصعد؛ رسمياً وإعلامياً وشعبياً، باتجاه صناعة واستقبال موجة الجهاديين الجدد على أساس مواجهة استباحة الغرب "الكافر" للأراضي المسلمة. كان جزءاً رئيسـاً من هذا التجييش الجهادي قد تبادل فيه الأدوار كل من الشيوخ الرسميون والشيوخ المتحالفون مع النظام، بالإضافة إلى تصريحات السياسـيين الـرسميين. ففـي 26 مارس/آذار 2003 دعا الشيخ مفتي الجمهورية الشيخ أحمد كفتارو المسلمين في كل أنحاء العالم إلى الجهاد، و"استخدام كل الوسائل الممكنة في هزيمة العدوان، بمـا في ذلك العمليات الاستشهادية ضد الغزاة المحاربين"! وهي دعوة أعادها الشيخ البوطي في خطب الجمعة، التي حث فيها المسلمين الشباب على "التوجه إلى الأجر العظيم

1 مراد بطل الشيشاني، "أبو مصعب السوري والجيل الثالث من الجهاديين" في (الإخـوان المسلمون في سوريا)، ص 101.

الذي ادخره الله عز وجل للمقاتلين" في "الجهاد الفريضة" التي لم "تتجل أسباب فريضتها في عصر من العصور كما تجلت في هذا العصر" في أرض العراق "الأرض الإسلامية". وفي الخط نفسه فعل شيوخ كثيرون.

وبالتزامن مع هذا التجييش بدأ نجم الشيخ الشاب محمود قول آغاسي في منطقة فقيرة جداً مدينة حلب الشمالية يصعد بشكل مريب، بتبني خطاب سلفي جهادي علني في منطقة فقيرة جداً، كان يدرب أتباعه على العمليات القتالية في المسجد (مسجد علاء بن الحضرمي) تحت سمع وبصر النظام! بل ونشرت أقراص ليزرية مدمجة على نطاق واسع عن هذه التدريبات باللباس العسكري المرقط، إضافة إلى الخطب الجهادية الحماسية. بحيث كان له دوراً مهماً ومريباً في تجييش الشباب الناشئة وتعبئتهم باتجاه الجهاد، الذي بدأ يجد منفذه في العراق تواً. على أنه في خريف 2003 صدرت فتاوى من جماعات جهادية في العراق بهدر دمه، باعتباره كان "مصيدة أمنية لمئات الشباب الذين صدقوا دعواه" فاختفى الرجل ليعود إلى الظهور بعد سنتين مهذب اللحية إماماً وخطيباً سلفياً إصلاحياً تائباً من الجهاد لجامع الإيمان في حي حلب الجديدة الراقي (في مدينة حلب)، ويلقى حتفه في عملية اغتيال في 28 سبتمبر/أيلول 2007 تبنتها جماعة أطلقت على نفسها "التوحيد والجهاد في بلاد الشام"! تبين لاحقاً أنها غير موجودة إلا في إعلام النظام.

مئات الشباب السوريين اندفعوا إلى العراق، وتشكلت "لجان نصرة العراق" لتسهيل تطوع الشباب ونقلهم قوافلهم إلى أتون الحرب، على أن معظم المتطوعين للحرب والجهاد في العراق لم يلتحقوا بساحة القتال بناء على فكر سلفي جهادي، بقدر ما كانت تقودهم مشاعر مختلطة من النخوة العربية والإسلامية، وفي أذهانهم استلهام تجربة حزب الله الناجحة في جنوب لبنان ودحره للإسرائيليين عام 2000. ومع هذا فقد جرى استدعاء كثير من العائدين للتحقيق، فقد كان طريق العودة ليست بسهولة طريق الذهاب. في 27 مارس/آذار 2004، وفيما بدأت الضغوط تتكثف على سورية بمبررات عديدة من قبل الأمريكيين وقوات التحالف، لوحت الحكومة السورية بالفزاعة الإسلامية، فأعلنت عبر وكالة سانا الرسمية للأنباء وقوع اشتباك في مدينة دمشق بين مجموعة مسلحة وصفت بالإرهابية، وعناصر الأمن في عملية هي الأولى من نوعها في سورية، منذ أحداث الثمانينات، شكك الكثيرون

في مصداقيتها، و لم يأخذها الإعلام الغربي نفسه على محمل الجد، وساد اعتقاد بأن "العملية صنّعت محلياً". توقف الإعلان عن عمليات جهادية أخرى.

في مطلع يونيو/حزيران 2005 صرح وزير الداخلية آنذاك (غازي كنعان) خلال اجتماع للجنة الأمم المتحدة المكلفة بمكافحة الإرهاب أنه "ليس هناك على الإطلاق أي نشاط للقاعدة أو لحركة طالبان في الأراضي السورية". إلا أنه بعد شهر واحد فقط (في 11 يوليو/تموز 2005) أعلن صدام مسلح أسفر عن ضبط مجموعات تكفيرية تطلق على نفسها اسم "جند الشام للجهاد والتوحيد" المرتبطة بتنظيم القاعدة، تتالى بعدها الإعلان عن حوادث شبيهة[1]، ويرجح خبراء عديدون أن هذه العمليات تمت بالفعل من مجموعات محلية منعزلة وصغيرة ليس لها امتداد دولي، وتدل عملياتها المعلن عنها من قبل الحكومة على أنها بدائية على كل المستويات، وأن عملياتها تمت عن طريق اختراق أمني واستدراجها لتنفيذ عمليات فاشلة لأغراض إعلامية، خصوصاً وأن هذه العمليات لم يعلن عنها إلا في ظروف الضغط الشديد على سورية. غير أن معطيات المنظمات الحقوقية (البيانات الحقوقية ومحاضر الاتهام والمحاكمات) في ذلك الوقت تشير إلى أن انتشار الفكر السلفي الجهادي محدود للغاية، والجماعات التي تتبناه هي جماعات صغيرة متفاوتة الحجم ومتأثرة بأفكار تنظيمات دولية، إلا أنه لا يوجد رابط تنظيمي معها على الأغلب، وأن تنظيمات مثل: "تنظيم جند الشام للدعوة والجهاد"، و"التكفير والهجرة"، أو حتى "القاعدة"، التي كان يدعي الإعلام الحكومي وجودها لا تتجاوز لائحة اتهامات معدة سلفاً بناء على أدلة لا يمكن الاعتماد عليها على حد تعبير الناشطة الحقوقية البارزة رزان زيتونة.

الشيء الملفت للانتباه أن النسبة الأكبر من المعتقلين، بتهمة السلفية أو السلفية الجهادية أو الانتساب إلى تنظيمات إرهابية دينية متشددة، كانت من ريف دمشق والمناطق الريفية الأخرى، في حين أبناء المدن السورية الكبرى هم نسبة ضئيلة من عدد المعتقلين، الأمر الذي يعزز أن يكون عاملا الفقر والتهميش دوراً مهماً في تحفيز الفكر الجهادي بالتضافر مع السياسات المحلية والظروف الإقليمية. وهذه النسبة تشير إلى استمرار المنحى الذي اتخذته السلفية خارج إطار المدن الكبرى.

1 الشرق الأوسط، 30 سبتمبر/أيلول 2008.

وفقاً لذلك، لم يكن ثمة تنظيمات دينية سلفية جهادية بالمعنى الرسمي، وتشير الدراسات إلى تزايد مستمر في انتشار هذا الفكر السلفي الاعتراضي، ونزوح العديد من الشباب السلفيين من الفكر الديني السلفي إلى السفلية الجهادية تحت ضغط تجربة السجن، خصوصاً وأن الأكثرية العظمى من المعتقلين السلفيين لم يكون ينتمون إلى جماعات جهادية، وهم في حالات قليلة فقط كانوا يحملون أفكاراً جهادية غير ناضجة، وأنه رغم ذلك، لم تكن توجد في ذلك الوقت حتى في السجن أية جماعات تؤمن بالعمل الجهادي داخل سورية! الأمر الذي يعني بأن السياسة الأمنية القاسية التي استخدمت ضد المتشددين وبمحاكمات استثنائية جائرة لا تتمتع بأدنى شروط العدالة أفضت إلى توسيع الفكر السلفي الاعتراضي.

استفزاز التبشير الشيعي

بدءاً من عام 2005 أصبحت هنالك سياسة جديدة لنظام الأسد، فقد تم السماح على نطاق واسع وبتغطية أمنية وتسهيلات غير مسبوقة للشيعة للإيرانيين والعراقيين واللبنانيين بالتبشير الشيعي كانت بالنسبة للنظام أنصاراً جدداً ولكنها كانت لإيران كما تبين لاحقاً إيجاد لقاعدة شعبية تمثل قاعدة متقدمة لإيران في سورية إذا لزم الأمر. جذور هذه القضية ترجع إلى لحظة تسلم بشار الأسد السلطة وراثة عن أبيه، كجزء من تمتين الحلف الإيراني السوري ليكون أحد دعائم النظام. وفي الواقع لعبت عوامل عديدة في توثيق العلاقة الاستراتيجية بين سورية وحزب الله وإيران، بعد حدثين فاصلين: احتلال العراق (2003) واغتيال الحريري (2005)، بحيث أصبح واضحاً أن النظام عرض لضغوط بالغة قد تؤدي إلى انهياره، وكان لهذه العلاقة دوراً مهماً في الحفاظ على النظام، كما استثمرت هذه العلاقة، التي بات تعرف بـ "المحور الشيعي"، كورقة تفاوض وضغط على الأنظمة العربية والمجتمع الدولي. كان هذا هو أحد الأسباب الرئيسة في السياسة الأمنية القاسية وغير المنطقية تجاه معتنقي الفكر السلفي، والسلفي الجهادي منه على نحو خاص، الذي يشكل خصماً طبيعياً لدوداً للتشيع.

تولد إحساس عميق بالتمييز والغبن في السياسات الحكومية تشعر به الأكثرية السنية المسلمة وحتى الأقليات المسيحية كانت تشعر بهذا الامتعاض، مقارنة

بالامتيازات والدعم الحكومي الذي أصبحت تحظى به الأقلية الشيعة الصغيرة والمتشيعون وبدا كأنما معظم الإجراءات الحكومية تظهر كما لو موجهة ضد جماعات دينية محددة دون أخرى. لقد لعبت السياسات الحكومية للنظام في عهد الأسد دوراً في تنامي الظاهرة السلفية والسلفية الجهادية، التي كانت تستثير الغرائز الطائفية بشكل متصاعد. ولأول مرة تدخل التطلعات السياسية الجهادية دخلت مرحلة جديدة تتلخص في توجه اعتراضي على السياسات المحلية، وهو توجه سيشكل أرضية خصبة للجهادية السلفية فيما بعد.

سلفيو الثورة اللاعنفيون

في الفرع السلفي العلمي في الأقلية القوقازية الشركسية برز تحول جديد للسلفية جديدة، لم يتبلور حتى مطلع الثمانينات، وبقي محدود الانتشار في إطار جماعة قد لا يزيد عددها عن أصابع اليدين، هو السلفية اللاعنيفة، وربما لم يشهد الفكر الإسلامي حتى هذا التاريخ حركة إسلامية فضلاً عن السلفية تعتبر العنف أياً كان، حتى لو دفاعاً عن النفس، عملاً غير مشروع، يتزعمه الشيخ جودت سعيد (1931) الذي ينتمي إلى الأقلية الشركسية، والذي كان قد بدأ يعمل منذ مطلع الثمانينات على نشر فلسفته الإسلامية عن اللاعنف، وسبق وخبر معنى الاعتقال السياسي الذي تكرر مرات عدة.

تأثر جودت سعيد بفكر محمد إقبال" (مفكر إصلاحي باكستاني) و"مالك بن نبي" (مفكر إصلاحي جزائري)، وإذا كان جودت سعيد يبدو وكأنه قد أطلق نظريته عن اللاعنف كرد فعل على أحداث الثمانينات، فإن مرجعيته الفكرية، ودروسه التي كانت يلقيها قبل ذلك لسنوات طويلة في جامع المرابط في دمشق كانت تعكس خطاً فكرياً مختلفاً عن الإسلاميين آنذاك، وقد "نشر في عام 1966 كتابه "مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العالم الإسلامي"[1]، الذي جاء ردا على اتجاه الإخوان المسلمين نحو ممارسة العنف السياسي. إن أهمية هذا الكتاب تكمن في أنه أول محاولة لصياغة مفهوم لاعنفي إسلامي في التاريخ المعاصر، وفي أنه

1 جودت السعيد، مذهب ابن آدم الأول، (بيروت: دار الفكر المعاصر 1993)، ص 41

أول رد مباشر على كتابات سيد قطب (توفي عام 1966) التي شـــكلت الأســـاس الفكري لحركات العنف الإسلامي.

لم يستطع جودت سعيد أن يشكل جماعـــةً تـــؤمن بأفكـــاره إلا في مطلـــع التسعينات، في وقت كانت قد بدأت أحداث كبرى تعصف بالعالم (سقوط الاتحاد السوفيتي) وبالمنطقة (حرب الخليج الثانية)، كانت ثمة حاجـــة إلى فكـــر جديـــد، استطاع سعيد أن يملأ بعض الفراغ الرمزي الذي خلفته حقبة الثمانينـــات، إلا أن الجماعة ما لبث أن بدأت تتفكك وتنحسر في نهاية التسعينيات تحت تأثير تصـــاعد الأحداث المحيطة بسورية والتي كانت تدفع نحو التطرف والتشـــدد. ومـــع ذلـــك حافظت الجماعة على نخبة من التلامذة المعجبين بآرائه، وبشكل خاص في الأوساط النسائية عبر تلميذته النشطة الداعية "حنان اللحام" (التي تتزعم جماعة نسائية خاصة بها)، وصهره (خالص جلبـــي) أحد الكتاب والمفكرين الإســـلاميين المعـــروفين، ومجموعة من الناشطين الملتفين حول الشيخ السلفي عبد الأكرم الســـقا في مدينـــة داريا.

لم يكن مبدأ اللاعنف مجرد فكر تنويري ديني، ولكنه كان في جوهره فكـــرة سياسية إصلاحية. وبالرغم من أن شيخ الجماعة جودت سعيد لم يبد أي تطلعات سياسية شخصية، ولا في أي وقت من الأوقات، إلا أنه لم يخف رغبتـــه بـــالتغيير السلمي للنظام السياسي.

تؤشر حادثة اعتقال "مجموعة داريا" عام 2003 على توسع تأثير فكر جودت سعيد عن اللاعنف، فقد خرج قرابة مائة شاب في تظاهرة صـــامتة صـــباح يـــوم سقوط بغداد رفعوا خلالها شعارات لمقاطعة البضائع الأمريكية ومكافحة الفســـاد وتنظيف شوارع المدينة، إلا أن السلطات اعتقلت 24 متظاهراً منهم في 3 مايو/أيار 2003، وأحالتهم إلى محاكم عسكرية ميدانية؛ كونهم ينتمون إلى تيار ديني إسلامي سلفي، وإن كان غير عنفي.

سقوط بغداد كان علامة فارقة لزعيم الجماعة السلفية اللاعنفية، فقد بدأ الشيخ جودت سعيد منذ ذلك التاريخ وفي كل المنتديات واللقاءات الفكرية العامة التي كان يحضرها يظهر مرتدياً سترة بيضاء كتب عليها بخط يده "الاتحاد الأوربـــي"! ملخصاً بهذه العبارة فكرته السياسية بأن الاتحاد القائم على المصالح هو الحل بـــدل الصـــراع

والعنف، وقد كان هذا الظهور الاحتجاجي بمنــزلة أول نشاط واضح لــه لمواقفــه السياسية على العموم، انغمست الجماعة أكثر بالفكر السياسي بالكامل، حــتى وإن بقي تعبيره عنه بمفردات دينية قرآنية، كان من الطبيعي أن يقوده ليكون أحد أبــرز الموقعين على "إعلان دمشق للتغيير السلمي الديمقراطي" وهو إعلان جمع المعارضــة السياسية الحزبية والمستقلة، وأكمل عدد من تلامذته السير نحــو المعارضــة العلنيــة للنظام. وعندما انطلقت الثورة السلمية في منتصف مارس/آذار 2011 بدأ نجم الشيخ جودت يبرز بقوة، فقد وجدت قطاعات لا بأس بها من الشباب في السلفية اللاعنفية فكراً إسلامياً جاهزاً يمكنها أن تستند إليه، وصار مألوفاً أن ظهــور رمــز الجماعــة (الشيخ جودت) وكلماته في لافيتات المظاهرات السلمية، كان هــذا ذروة العهــد الذهبــي للسلفية اللاعنيقة التي تراجعت بعد أشهر ومع اشتداد القمع تحولــت إلى ثورة مسلحة لم تعد أفكار السلفية اللاعنفية تحظى بالاهتمام ذاته، ولم يكــن أحــد أساساً ملتفت إلى الخلفية السلفية لأفكار اللاعنف هذه.

السلفية الثورية المسلحة

الإرث الأسدي والذاكرة السورية لأحداث الثمانينات التي حرص النظام على أن لا تندمل لإدامة مفعولها "التأديبــي" بالإضافة إلى السياسات الحكومية في عهد الأسد الابن والتي أشرت الأحداث إلى حدوث تغييرات جوهرية فيها، وانعطــاف مهم حصل في بنيتها، يكمن في تحول التعامل مع الجماعات الدينية من الاعتمــاد على أسس سياسية تقوم على مبدأ التفاوض والتوازنات الاجتماعية الداخليــة إلى أسس أمنية بحتة تقوم على ضبط صارم لها، أساسه الترهيــب ومصــالح النظــام السياسية الخارجية. وبدون شك فإن هذه السياسات سرعان ما أثارت حنق هــذه الجماعات، وأحدثت تغييرات مهمة في تطلعاتها السياسية. تشجع هــذه السياســة السلطات الحكومية على اتخاذ إجراءات ذات أبعاد أمنية دون أن تحسب حســاباً للانعكاسات الاجتماعية والسياسية على المجتمع السوري، خصوصاً وأنها تجاوزت فيها التشدد الإسلامي إلى التحكم بالفضاء الديني والتدخل في مؤسســاته (مثــل القرار غير المباشر بحل الجمعيات الأهلية الخيرية عبر فرض مجالس منتدبة من قبــل الحكومة، وإبعاد فائزين في انتخابات البلدية على خلفية تدينهم، وإلغــاء مائــدة

الإفطار التي كان يدعى إليها سنوياً الشيوخ وعلماء الدين، بالإضافة إلى قرار فصل المنقبات من التدريس، وإحالتهن إلى أعمال إدارية ليس لها علاقة بالتدريس). كل ذلك في ظل أجواء ثورية انطلقت من تونس جعل سورية كبرميل بارود يحتاج إلى مجرد شرارة صغيرة.

انفجرت الثورة وكانت التنظيمات الحزبية جميعها وعلى اختلاف ألوانها خارج دائرة صنعها، وانخرطت فيها كما انخرطت جميع القوى المدنية الأخرى، لم يكن لأي منها دور القيادة، وفي الأشهر الأولى للثورة كانت السلفية التقليدية والجهادية أيضاً خارج إطار الحدث، ولم يكن ثمة أي نوع من التنظيمات الحزبية أو الحركية السلفية، وما انخرط من السلفيين في صفوف الثورة المدنية السلمية كانوا قلة وعلى نحو فردي، كثيرون منهم كانوا من ضحايا أحداث الثمانينات وعلى خلفياتها شاركوا.

شكلت أحداث بابا عمرو انقلاباً في المزاج العام، فقد استمرت الثورة سلمية لعشرة أشهر، كان فيها كل متظاهر هو مشروع شهيد، استطاعت أن تنتشر في جميع أنحاء البلاد وحشدت تعاطف معظم السوريين ضد نظام الأسد، ولكن أحداث بابا عمرو أقنعت السورين أيضاً بأن النظام يمكن أن يذهب إلى مدى أبعد من قتل المتظاهرين بالرصاص، يمكن أن يقصفهم بالدبابات والطائرات والصواريخ، الأمر الذي فتح الباب لتشكيل تنظيمات عسكرية تهدف إلى حماية المدنيين والمتظاهرين السلميين من القتل، ثم إلى حماية الأحياء والمدن، وسرعان ما أصبح الهدف هو إسقاط النظام بالقوة. وبالرغم من أن أولى كتائب الجيش الحر ظهرت في صيف 2011 إلا أن التحول العام في قناعة السوريين بالعمل المسلح بدأ في هذا الوقت، حيث أخذت تظهر الكتائب العسكرية التي تشكلت أولاً من منشقين وانضم إليهم متطوعون مدنيون بشكل متزايد.

كان الأسد قد اتبع استراتيجية إبقاء المراكز المدنية تحت السيطرة المكثفة أولاً، فبقاء النظام مرتبط ببقائه فيها، في حين بقيت الأطراف الريفية في وضع يسمح لها بالتحرك بحرية أكبر، الأمر الذي جعل الثورة ثورة أطراف وأخر جميع المدن عن الالتحاق بها. وعندما بدأت العسكرة تشكلت معظم الكتائب في الريف ثم بدأت تزحف إلى المُدن، وبطبيعة الحال فإن الفقر وغياب التنمية والتهميش يجعل البيئة الريفية أكثر استعداد لقبول الفكر السلفي المتشدد، كما أن العنف الوحشي الذي

مورس ضد السكان على شكل مجازر طائفية الملامح وخيبة أمل من تدخل المجتمع الدولي لحماية المدنيين فضلاً عن تدخل إيراني متزايد على أساس ديني إلى انتشار فكر سلفي الملامح بين معظم الكتائب المسلحة ورسم خارطة جديدة للسلفية في سورية، يعزز من فرص انتشار فكر متشدد بسيط يمكنه مواجهة هذا العنف بمزيد من التضحية والصلابة، وهو ما منح السلفية بيئة مثالية بين المقاتلين، غير أن هذه الخارطة لم تكتمل إلا مع بروز "جبهة النصرة لأهل الشام" إلى الوجود وبدء عملياتها ضد القوات النظامية والشبيحة في كانون الثاني من عام 2012[1].

الخارطة السلفية الجديدة

تراجعت جاذبية سلفيي اللاعنف بينما بدأت السلفية الجهادية بالصعود على نطاق واسع، ومع انتشار الكتائب أصبح من الصعوبة بمكان وضع خارطة تفصيلة يمكن أن تلم شمل الكتائب، فالكثير من هذه الكتائب كان يتعرض للتحول والتطور أو الاضمحلال مع تدفق المتطوعين وتزايد الانتصارات التي تحققها هذه الكتائب على الأرض، الأمر الذي كان تدفق في التمويل. على أنه في هذا السياق لا ينبغي أن تكون تعريف الخارطة السلفية للكتائب العسكرية نابعاً من أسماء الكتائب وحدها، فلا تعكس هذه الأسماء دائماً ميولاً سلفية حقيقية، في بعض الأحيان تكون التسميات براغماتية تهدف إلى اجتذاب ممولين خليجيين، أو تمليها مقولات دينية عامة تشكل جزءاً من المخيال الديني الشعبي. وسرعان ما بدأ نوع من الفرز والتمايز بين الكتائب الإسلامية الجهادية وكتائب الجيش الحر، وفي حين تبدو الكتائب الإسلامية الجهادية متماسكة ومنظمة فإن كتائب الجيش الحر تبدو رخوة التنظيم وبالتالي أقل فاعلية مقارنة بها.

1. النصرة: الجيل الثالث للسلفية الجهادية

بينما كانت المظاهرات في أوجها في أواخر صيف 2011 قرر مقاتلون سوريون في دولة العراق الإسلامية التوجه نحو الريف الشمالي والجنوبي

1 هل هو الجهاد؟ المعارضة الأصولية في سوريا، تقرير كرايزيس غروب رقم 131، 12 أكتوبر/تشرين الأول 2012.

للاستطلاع، وانتهى الأمر بتقدير المآل إلى عسكرة الثورة، فشكلت مجموعة من الكتائب الصغيرة أطلقت على نفسها اسم "كتائب النصرة لأهل الشام" كان بين بعض عناصرها مقاتلين أجانب، وذلك بدعم مالي وعسكري من أمير دولة العراق أبو بكر البغدادي، وأعلنت عن نفسها في كانون الثاني/يناير 2012.

استفاد قادة جبهة النصرة من التجربة الدموية للدولة الإسلامية في العراق، والفشل الذي مُنيت به، وحاولت استقطاب جميع أصحاب التجربة في العراق وأفغانستان أو حتى في لبنان والذين وثق معظمهم علاقاتهم في سجن صيدنايا العسكري حيث كان يعتقل السلفيون الجهاديون وغيرهم، وقرروا العمل على أساس كسب القاعدة الاجتماعية أولاً، تلك القاعدة التي كانوا قد خسروها بالصحوات، بدأ خطاب جبهة النصرة ذو معالم عسكرية محدد الأهداف في إسقاط نظام الأسد ومواجهة الشيعة (العلويون جزء منهم) وإيران، لم يكن لدى النصرة أية إشارة واضحة إلى مرحلة بعد النظام، ولم يكن بوسع المعارضة السياسية ولا العسكرية أن ترفض مساندة جبهة النصرة رغم شكوكها في علاقتها بالقاعدة والجهل بشخصية قائدها أبو محمد الجولاني.

كانت أجهزة الأمن السورية المعروفة باختراقها لصفوف القاعدة في العراق والدول المجاورة قد حصلت على معلومات دقيقة حول تشكيل جبهة النصرة، وحاولت هذه الأجهزة عبر عمليات تفجير عدة استهدفت مدنيين عزل ومساجد سنية في دمشق تعتبر منطلقاً لأهم التظاهرات في مدينة دمشق اتهام جبهة النصرة لهدفين: الأول استخراج العفريت، بمعنى تحريضها على الظهور، وبالتالي تقديم دليل للعالم على رواية النظام بأنه يواجه القاعدة وليس ثورة مدنية، والثاني هو استباق النصرة بالوقيعة بينها وبين القاعدة الشعبية التي يمكن أن تحتضنها. لكن قادة النصرة كانوا أكثر هدوءاً ولم يقدموا الدليل اللازم للنظام.

دخلت جبهة النصرة انعطافين مهمين: الأول عند إعلان الولايات المتحدة في 5 ديسمبر/كانون الأول 2012 وضع الجبهة على قائمة الإرهاب، والثاني هو عند إعلان أبو بكر البغدادي تبعية جبهة النصرة له، وإعلان "الدولة الإسلامية في العراق والشام". فقد دفع الكشف الأمريكي عن علاقة جبهة النصرة بالعراق، إلى إعلان الجبهة عن جميع عملياتها التي كانت تصور بعناية بأشرطة فيديو عالية الجودة

ونشرها على نطاق واسع. وأدت الخيبة المؤلمة من الولايات المتحدة إلى ردة فعل عكسية استثمرتها النصرة بذكاء في تكثيف دعم التأييد الشعبي، وفرض هيبتها، بحيث أن المعارضة السياسية وجدت نفسها مضطرة إلى الدفاع عن جبهة النصرة في مؤتمر أصدقاء سورية الرابع في المغرب! كما دفعت محاولة أبو بكر البغدادي استتباع جبهة النصرة وإلحاقها بها إلى مسارعة قائد الجبهة إلى إعلان البيعة للظواهري تهرباً من هذا الاستتباع؛ ولكن هذا القرار سبب شرخاً في صفوفها وهز بعنف التعاطف الشعبي الملحوظ معها، فمعظم المقاتلين لا يعرفون هذه الصلة، وبرز تياران: تيار يريد تأييد العمل المدني التدريجي لإقامة دولة إسلامية، وآخر يؤيد إقامة دولة إسلامية في الشام تمهيداً للخلافة الإسلامية العالمية. دفع بعض قادة الجهاد السوريين القدماء من أعضاء تنظيم الطليعة المقاتلة الذين لحقوا بالجهاد الأفغاني (مثل أبو بصير الطرطوسي) ليروا إعلان البيعة للظواهري خطأ وخطراً جسيماً على العمل الجهادي في سورية، وخدمة للنظام وأي خدمة. واستطراداً فإن المعلومات التي كانت بحوزة النظام عن تشكيل جبهة النصرة وكذلك تلك التي كانت بحوزة الولايات المتحدة أثبتت الأحداث لاحقاً أنها كانت صحيحة.

جبهة النصرة تمثل الجيل الثالث للقاعدة (الجهاد العالمي)، إذا ما اعتبرنا أن مجاهدي أفغانستان يمثلون الجيل الأول، ومقاتلو العراق يمثلون الجيل الثاني، وفي الجيل الثالث هنا ثمة ميل مدني واضح، وتحول في القناعة بات منتشراً بين قادة جبهة النصرة في انقسام في توجه قادة النصرة (بمن فيهم أبو محمد الجولاني) إلى العمل من التدريجي من القاعدة إلى القمة، والانتقال من العمل المدني إلى العمل العسكري، قيادات النصرة من السوريين وفي الغالب من المراكز الحضرية (بعضهم متعصب لهذه المراكز)، ولكن قواعدها ريفية في الغالب.

ظهر تنظيم جديد في مدينة حلب وشرق سورية في نوفمبر/تشرين الثاني 2012 باسم "مجلس شورى المجاهدين" يحاكي تنظيم يحمل فكر السلفية الجهادية العالمية في العراق الذي ظهر عام 2006، وتنظيم مماثل في غزة ظهر في 2010. وعلى عكس جبهة النصرة المرتبطة بالقاعدة، لا يرتبط تنظيم مجلس شورى المجاهدين بالقاعدة، وهو لا يعكس أي تطورات فكرية كتلك التي لاحظناها في الجبهة، وهو واحد من التنظيمات المتوسطة التي لا تزال فاعلة حتى الآن. كما

ظهرت بعض التنظيمات تحاول تقليد جبهة النصرة، مثل "جيش الصحابة في بـــلاد الشام" (سبتمبر/أيلول 2012) و"جند الشام" في حلـــب (أغســـطس/آب 2012)، ولكن هذه التنظيمات لم تلق أي حظ بالنجاح، فتفكك بعضها وبقي بعض الآخر هامشياً.

يمثل المهاجرون المقاتلين الأجانب الذين قدمت طلائعهم من دولـــة العـــراق لنصرة زملائهم في جبهة النصرة، ثم تواصل قدوم الباقين عبر شبكاتهم الاجتماعيـــة الخاصة تحت دوافع سياسية تخص كل منهم، فالليبيون مثلاً لديهم رغبة في الانتقام من النظام الذي ساند القذافي، والشيشانيون يقاتلون ضـــد الـــروس في ســـورية، وهكذا، وهؤلاء جرت مبالغة كبيرة في تعدادهم لأغـــراض سياســـية في ســـياق صراعات سياسية نتيجة الاستقطاب الإسلامي العلماني الحاصل في بلـــدان الربيـــع العربـــي، ولكن واقع الأمر أن تعدادهم جميعاً اليوم لا يزيد عن ألفي مقاتل مـــن جميع الجنسيات في جميع أنحاء سورية. يمثل المهاجرون نموذج الـــتفكير القاعـــدي الصلب في شكله الدموي في دولة العراق، وبالرغم من روح التضحية المميز الذي يتمتعون بها والإقدام والشجاعة الاستثنائية التي ينتشر خبرها في أرجاء البلاد، بحيث أن معظم "الاستشهاديين" كانوا منهم، إلا أنه مع ذلك لم يتم تقبـــل توجهـــاتهم الأيديولوجية من قبل السوريين، ولا هم لائمهم تطورات فكر جبهة النصـــرة ولا الميول الشخصية الشامية التي لا تستطيع تقبل هذا القدر من التشدد فانـــزووا على شكل كتائب جهادية معروفة باسم كتائب المهاجرين في الأرياف السورية الشمالية الغربية، وهي تدرك الآن أن وجودها مؤقت في سورية.

2. جهاديو الخلافة العالمية المؤجلة

بالرغم من أن جميع الحركات الجهادية السلفية تشترك فيما بينـــها في فكـــرة الخلافة الإسلامية العالمية، إلا أن ملامح مختلفة للجهادية السلفية برزت في ســـورة بين الكتائب هي حصيلة خبرات محلية في الصراع مع النظام والصراع مع الكتائب والبيئة السورية، فقد ولدت سلفية جهادية تؤمن بضرورة قيام دولة سورية ولكـــن إسلامية توقف العمل بالحدود مؤقتاً ولكنها تعمل على تطبيـــق الحـــدود بشـــكل تدريجي، مع إبقاء فكرة الخلافة العالمية، ولكن على أنها خلافـــة مؤجلـــة. هـــذه

الجهادية المحلية الجديدة أشبه ما تكون بجهادية سلفية وطنية، وهي عموماً تشترك في كثير من الصفات مع جبهة النصرة، بل إن لديها علاقات متميزة مع الجبهة على الرغم من الخلاف الفكري المحدود بينها. ومن بين هذه الكتائب "كتائب أحرار الشام" التي تكونت أساساً في ريف إدلب الشمالي في 25 يوليو/تموز 2012 والتي تحولت في نهاية فبراير/كانون الثاني 2013 إلى "حركة أحرار الشام الإسلامية"، و"كتائب نور الدين الزنكي" في ريف حلب الغربي التي أعلن عن تشكيلها في أكتوبر/تشرين الأول 2012، و"كتائب الطليعة المقاتلة" التي أعلن عن تشكيلها في أغسطس/آب 2012، و"حركة فجر الإسلامية" في ريف إدلب الشرقي التي تشكلت في تشرين الثاني/نوفمبر 2012.

وباستثناء كتائب الطليعة المقاتلة فإن معظم الكتائب الأخرى تضم بين صفوفها بعض المقاتلين الأجانب الذين يعرفون باسم "المهاجرين" الذين يقابلهم "الأنصار" من المقاتلين المحليين. لعب التمويل الخليجي غير الرسمي دوراً مهماً في تقوية هذه الكتائب في وقت كان التمويل الحكومي الخليجي متردداً ومحدوداً.

3. جهاديو السلفية التقليدية:

تشكل في ريف دمشق الشرقي تنظيم سلفي بقيادة الشيخ "زهران علوش" خريج الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة باسم "لواء الإسلام" الذي ظهر في مارس/آذار 2012، يعتمد أساساً على الفكر السلفي الوهابي المستند إلى الفقه الحنبلي، وقادته يحملون سلفية كلاسيكية عموماً، وتصوراتهم السياسية لا تتجاوز الدولة الإسلامية في حدود الدولة الوطنية، مؤقتاً على الأقل، وإن كان عدد من قادته ممن يمتلكون خبرة في القتال في العراق، فمن المعروف بأن دوما التي تمثل معقل الثورة في الريف الشرقي لدمشق معقل الحنبلية الوحيد في سورية. يمثل هذا التنظيم أكبر التنظيمات السورية المقاتلة في محيط العاصمة دمشق، ويعتقد أن هذا التنظيم هو الذي قام بتفجير مقر الأمن القومي في حي الروضة بدمشق، الذي أودى بحياة صهر الرئيس آصف شوكت ووزير الدفاع داود الحجة وقائد الجيش النظامي ونائبه وعدد من كبار الضباط. وبالرغم من ميول قادته السلفية، فإن هذه السلفية تتلاقى مع ميول إسلامية تقليدية تصلبت بفعل الحرب، فمعظم الكتائب الحليفة لهذا

اللواء والمنطوية تحت مظلة "تجمع أنصار الإسلام في بلاد الشام" الذي تشكل في أغسطس/آب 2012 مثل "كتائب الصحابة"، و"أحفاد الرسول" هم مسلمون تقليديون محافظون في معظمهم، لم يسبق لهم أن حملوا توجهات سياسية إسلامية أو تنظيمية.

تمثل "كتائب الأنصار" في ريف حمص التي ظهرت في يناير/كانون الثاني 2012 نموذجاً مثالياً للفكر السلفي التقليدي، إذ تتبنى خطاباً يركز على العقائد والسلوك وفق منظور سلفي، وتظهر ميولها الدعوية بجانب مهمتها الجهادية، وبشكل خاص في العلاقة بين الكتائب وتوجيه سلوك المقاتلين في الكتائب الأخرى.

العديد من الكتائب بدأت تظهر ميلاً سلفياً لأغراض التمويل، تجلى ذلك في الاسم أحياناً، وفي الخطاب أحيانا أخرى، لكن ذلك لا يعني أن الكثير من الكتائب التي تعتنق السلفية التقليدية وجدت فرصتها سانحة للظهور والتمويل. بما في ذلك أهم ألوية الجيش الحر "لواء التوحيد" الذي تشكل في الريف الشمالي لمدينة حلب ويتزعمه عبد القادر الصالح، وعبد العزيز سلامة، اللذان يميلان نحو الفكر السلفي. و"لواء صقور الشام" الذي أعلن في 25 نوفمبر/تشرين الثاني 2011 والذي يتزعمه أحمد الشيخ، وكان اللواء قد حرص في بداية تشكيله على الإشارة إلى أنه من الجيش الحر، إلا أنه لاحقاً تجنب ذلك وأظهر ميلا متزايداً نحو السلفية.

4. السلفية الجهادية "الديمقراطية"

معظم الكتائب المشكلة من متطوعين مدنيين ذات ميول سلفية والتي تنطوي تحت مظلة "الجيش الحر" - الذي يمثل مظلة رمزية لا تنظيمية - وفي ظروف الحرب والمعارك التي تجري في سورية يبدو الأمر طبيعياً، غير أن سلفية معظم هؤلاء سلفية رخوة، بمعنى أنها لا تشكل منظومة فكرية متماسكة بقدر ما هي أفكار متناثرة وقناعات تشكلت من ردَّات الفعل أثناء القتال، ذلك أن معظمها ديمقراطي حريص على بناء دولة ديمقراطية حديثة، ينطبق هذا على العديد من الكتائب التي تشكلت من أبناء متعلمي أبناء المدن ذاتها، مثل "كتائب أبو عمارة" في حلب.

ثمة سلفية طارئة أيضاً لدى بعض الكتائب مرتبطة بردة فعل على العنف وتأثير جهات التمويل، هي سلفية براغماتية أكثر منها سلفية اعتقادية قارَّة، مثل "لواء الحق" الذي تشكل في حمص في أغسطس/آب 2012 من كتائب حمص العاملة في المدينة وريفها. الأمر نفسه ينطبق على "كتائب الفاروق" التي تشكلت في نوفمبر/تشرين الثاني 2011 من منشقين، التي أظهرت بوضوح ميلا متدرجاً في خطابها ومظاهر قادتها نحو السلفية، لكنها سلفية تشبه السلفية الرسمية الحكومية، فالقادة المؤسسين للكتائب هم منشقون من الجيش النظامي، وتلقوا تربية عسكرية علمانية، ولا يُلائمهم التوجه السلفي المتشدد.

السلفية اللاعنفية التي ازدهرت في أجواء الحراك المدني تحوَّرت وأخذت طابعاً مختلفاً لكنها حافظت على الطابع المدني، فقد ظلت العسكرة مفهوماً اضطرارياً وعملاً مؤقتاً، وبقي الأصل وهو العودة إلى حياة ديمقراطية ودولة حديثة ماكثاً في الأذهان، بحيث أدى تأثير هذا التفكير السلفي الجديد إلى جعل الكتائب والمجلس المحلي المدني في مدينة مثل داريا نموذجاً فريداً وجذاباً للتنظيم الممتاز ولسيطرة المدنيين على قرار القادة العسكريين.

المآلات

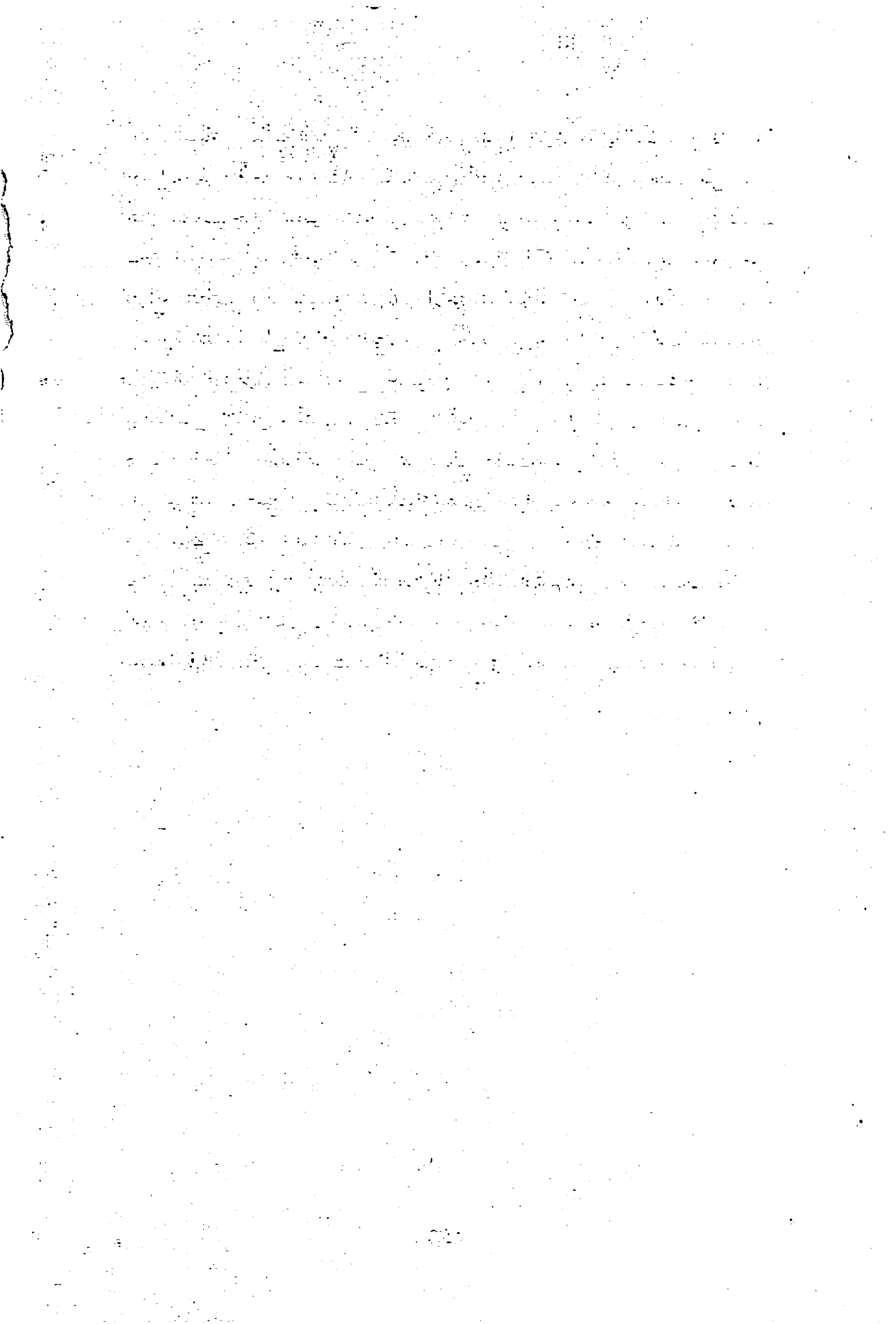
على خلاف بعض دول الربيع العربي ومصر خصوصاً شاركت السلفية التقليدية في الثورة السورية المدنية منذ البداية، ولكن مشاركتها المدنية لم تكن لقناعات دينية بدولة إسلامية على نموذج الخلافة بقدر ما كان مرتبطاً بإسقاط النظام وانتقاماً منه، فقد عانى السلفيون بمختلف صنوفهم من الملاحقة والمتابعة والمحاكمات الجائرة، في حين كانت ثمة عمل ممنهج من قبل النظام السوري لحماية وزيادة انتشار "العدو الطبيعي" للسلفية أعني التشيع بدعم إيراني، النموذج المثالي لهذه المشاركة يكمن في مدينتي دوما وحرستا (ريف دمشق) معقل السلفية التقليدية الشامية، وعندما تعسكرت كانت جزءاً من العمل العسكري وبدأت مفاهيمها عن الدولة تظهر، إنها دولة إسلامية مدنية قد تكون جزءاً من خلافة إسلامية في المستقبل، لكن العمل يركز النظر على الدولة وليس على الخلافة على نحو ما أشرنا إليه آنفاً.

لقد ظلت الحركة السلفية تراوح في معقلها التاريخي في أطراف المدن وهوامش المراكز الحضرية، أي بقيت رغم كل شيء طرفية الطابع، وتحركها الميداني كان زحفاً من الأطراف إلى المراكز، لكن قلب المراكز الذي تأثر بها ظل تأثره محدوداً وأحياناً كثيرة براغماتياً بحيث يمكن القول إن التأثير على المراكز الحضرية خلف سلفية رخوة قابلة للتفكك عند أول لحظة خلاف حول بناء الدولة وشكل نظامها. وبالرغم من أن الحرب ساعدت على انتشار واسع للفكر السلفي إلا أن انتشاره الطارئ أقرب ما يكون إلى أداة حرب؛ إذ لم يأخذ من الوقت ما يكفي ليتحول اعتقاداً راسخاً، ولهذا فإن خارطة الانتشار الجديدة للفكر السلفي معرضة للتغير بشكل كبير بعد أن تضع الحرب أوزارها. غير أنه من الجدير الملاحظة بأن انتشار التسلُّف الجديد عموماً كان بين مقاتلي الكتائب الثورية وليس انتشاراً في أوساط المدنيين، لكن بالتأكيد سيكون لهذا تأثيره فيما بعد على حاضنته الاجتماعية، وخصوصاً في المنابت التي ينحدر منها هؤلاء المقاتلين.

من الملاحظ أن معظم القادة الكبار للكتائب كانت تملك خبرات قتالية في العراق (مثل أبو محمد الجولاني وقادة الجبهات في النصرة، وبعض قادة لواء الإسلام وقادة أحرار الشام) أو أفغانستان (مثل بعض قادة الطليعة المقاتلة) أو لبنان (مثل قائد كتائب الزنكي)، والعديد من قيادات الصف الثاني وبعض قيادات الصف الأول اعتقلت في سجن صيدنايا العسكري بتهم تتعلق بالسلفية والسلفية الجهادية، حيث اعتمدت الكتائب السلفية الصاعدة على خريجي سجن صيدنايا من خلال شبكة العلاقات التي تكونت في السجن وخارجه، من الجدير هنا ذكر أن نظام الأسد تقصد الإفراج عن معتقلي صيدنايا ظناً منه أنها ستكون فاعلة في تفجير الوضع السوري على النموذج العراقي، غير أن هذا لم يحدث حتى الآن.

وحتى الآن لم تنشأ حركات سياسية سلفية ذات أهمية، وذلك بالرغم من أن حركة تنظيم سياسي غير اعتيادية بدأت في صفوف الثورة منذ تعسكرت الثورة، وحتى قبل ذلك مثل حركة المؤمنون يشاركون (نوفمبر/تشرين الثاني 2011)، وحزب الإصلاح والعدالة (يونيو/حزيران 2011)، لم ينجح أي منها ولا أي تنظيم سياسي حتى الآن بالظهور كقوة سياسية واعدة، يرجع أساساً إلى أن الثورة لم تنته بعد، وينظر إلى العمل السياسي مجردا عن العمل العسكري بكثير من الريبة. بدل

العمل السياسي بدأت التنظيمات العسكري تشكل أذرعاً مدنية لتكـــوين قاعـــدة اجتماعية لمرحلة ما بعد النظام تساعدها في تحقيق قناعاتها الأيديولوجية، على سبيل المثال شكلت جبهة النصرة بالتحالف مع لواء التوحيد وعدد آخر مـــن الكتائـــب التحق بها مؤخراً لواء أحرار سورية سيئ السمعة "الهيئة الشرعية"، وهي تحاول ملء الفراغ التنظيمي والقضائي والخدماتي والأمني في المناطق المحـــررة، وفكـــرة الهيئـــة الشرعية منتشرة على نطاق واسع، وهي فكرة شبيهة بتلك التي كانت للفصـــائل الأفغانية أيام الجهاد ضد الروس وحكومتهم الموالية، وتأثراً ربما بالنموذج السعودي أو الطالباني الأفغاني شكلت واحدة من الكتائب البارزة في الريف الشمالي لمدينـــة حلب هيئة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حظيت بنفور اجتمـــاعي ملحـــوظ. ومن المؤكد أن جميع الحركات السلفية ستواجه سؤال صعباً بعد ســـقوط النظـــام حول شكل النظام الجديد الذي يختلف فيه السوريون اختلافاً شـــديداً، وطريـــق الوصول إليه دون إراقة الدماء، قد يكون وحدهم الإسلاميون أصـــحاب فكـــرة الدولة الديمقراطية يمتلكون الحظ الأوفر في المرحلة الانتقالية باعتباره حـــلاً لمـــأزق استقطاب أيديولجي ارتسمت ملامحه منذ اليوم في المعارضة السياسية والعسكرية.



الفصل السابع

سلفيو الأردن
وثورات الربيع العربي

د. محمد أبو رمان*

* باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، متخصص في الحركات الإسلامية.

لم يكن السلفيون في الأردن لاعباً سياسيا فاعلاً قبل الربيع العربي، ولا خلاله؛ فإلى جانب اختلافاتهم الأيديولوجية والسياسية حول الموقف من الحكومات العربية الحالية وتحديد منهج التغيير المتّبع، فهم ما يزالون خارج حدود "اللعبة السياسية". و لم تكن لهم أحزاب سياسية أو مشاركات في النشاط السياسي العام، كالانتخابات والمظاهرات العامة. ويمكن توصيف الحالة السلفية عموما بأنها تفتقد إلى "تراتبية هرمية"، أو أوعية مؤسسية محكمة، تنظم عمل الجماعة، كما هو الحال في كل من الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، ما يصعّب عملية التصنيف، والتقسيم، وتقييم النفوذ، والتأثير، إلاّ أنّ من الممكن التمييز عموماً في الأردن بين ثلاث مجموعات رئيسة:

المجموعة الأولى، ويطلق عليها المحافظة - التقليدية، وتتشكّل من أتباع الشيخ ناصر الدين الألباني؛ والثانية هي الجهادية، ومؤسساها كل من أبي محمد المقدسي (على مستوى التنظير والفتوى)[1]، وأبي مصعب الزرقاوي (على

1 عاد عصام البرقاوي، المعروف بأبي محمد المقدسي، من الكويت إلى الأردن في بداية التسعينيات، وكان قد نشط قبل ذلك في العمل الإسلامي، وتنقل بين السعودية والعراق وباكستان، حيث التقى أبا مصعب الزرقاوي واتفقا عند عودتهما إلى عمان على تأسيس جماعة تدعو إلى التوحيد والحاكمية وتحكيم الشريعة الإسلامية، وتتخذ من الجهاد بمراحله المتعددة منهجاً لها، بخلاف جماعة الإخوان المسلمين، التي اعتمدت المسار البرلماني واللعبة السياسية. تعرض المقدسي لاحقاً إلى الاعتقال على خلفية قضية "بيعة الإمام"، وبقي في السجن إلى 1999، إذ خرج مع أفراد التنظيم بعفو ملكي، و لم يزل منذ تلك الفترة يعيش بين السجن والرقابة والرصد الأمني. يعد المقدسي من أبرز منظري السلفية الجهادية في العالم، وله العديد من الكتب التي تمثل مرجعاً لهذا التيار، مثل "ملة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها"، و"الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية"، وغيرها.
انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، السلفية الجهادية في الأردن بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة وضبابية الرؤية (عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت، 2009)، 17-29.

مستوى الحركة والعمل)[1]، وقد قُتل الأخير في العراق بغارة جوية أميركية في العام 2006. والمجموعة الثالثة هي المجموعة الحركية، وهي موزعة بين جماعات وقيادات وأفكار متشعبة ومتعددة، لكن واجهتها المؤسسية هي جمعية الكتاب والسنة.

أحدثت ثورات الربيع العربي أثراً كبيراً على نشاط ومنهج وآليات عمل الجماعات السلفية في الوطن العربي عموماً، وفي الاردن على وجه الخصوص. في الصفحات التالية، سنستعرض أولاً الخلفية التاريخية للسلفية بالأردن، وتطورها الفكري والحركي، تياراتها المختلفة خلال العقود الماضية، ثم موقف السلفيين بتياراتهم المختلفة من ثورات الربيع العربي؛ وأخيراً، الأثر الذي تمارسه التجربة المصرية على السجالات الداخلية للتيارات السلفية بالأردن، وما يمكن أن ينتج عنها مستقبلاً من تحولات أو ردود أفعال لما يحدث للسلفيين في مصر ودول أخرى، بدأ سلفيوها نشاطاً حزبياً وسياسياً، كما هو الحال في اليمن وتونس.

أولاً: السلفية المحافظة:

وتشكل التيار السلفي التقليدي العام (أتباع الشيخ ناصر الدين الألباني): يحافظ هذا التيار على التزامه بالابتعاد عن العمل السياسي والحزبي، ويحافظ على علاقة إيجابية وجيّدة مع المؤسسة الأمنية، التي تمسك بملف الإسلاميين في الأردن. وبالرغم من أنّ رموز هذا التيار يعلنون على الدوام رفضهم الدخول في اللعبة السياسية، إلاّ أنّ فتاواهم وبياناتهم تصدر عادةً منحازة لموقف الدولة والمؤسسات الرسمية في لحظات المواجهة أو الأزمة والاختلاف مع الإسلاميين الآخرين[2].

---

1 أسس أبو مصعب الزرقاوي فرع القاعدة في العراق بعد الاحتلال، لكنه قُتل في غارة أميركية في منتصف 2006؛ اسمه الحقيقي هو أحمد الخلايله، وهو ابن مدينة الزرقاء الأردنية. اعتقل بين 1994-1999 على خلفية قضية بيعة الإمام، وخرج من الأردن إلى أفغانستان بعد ذلك، ثم إلى العراق، حيث أسس جماعة مسلحة لقتال الأميركيين، انضمت لاحقا للقاعدة.

انظر: أبو رمان وأبو هنية، السلفية الجهادية في الأردن، 17-39.

2 محمد زاهد كامل جول، الخطاب السياسي للسلفية الألبانية، في: رماح الصحائف: السلفية الألبانية وخصومها (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، 115-144.

ثانياً: الجهاديون:

يعلن هؤلاء رفضهم العمل السياسي والحزبي لعدم إيمانهم بجدواه، ولأنّه لن يؤدي إلى التغيير الجذري الذي يريدون؛ لذلك فهم يصرّون على مبدأ "المقاطعة السياسية" للعملية السياسية، ويلتزمون بمنهج التغيير السياسي من خارجها[1].

ثالثاً: التيار الحركي:

وهذا تيار غير موحد، مبعثر بين مجموعات من الشيوخ والتلاميذ والشباب السلفي الناشط، وجمعية الكتاب والسنة، ومجموعة من أساتذة الجامعات الأكاديميين، من دون اتفاق على خطاب واحد أو مشترك، بقدر ما هنالك توافق بينهم جميعاً على منهج التغيير السلمي، أقرب إلى معارضة الحكومات، مع نبذ العنف وسيلةً للتغيير[2].

تتميز التيارات الثلاثة بموقفها السلبي من العمل السياسي، ويتضح هذا الموقف في عدم مشاركة التيارات السلفية عموما في الاحتجاجات والمظاهرات والمسيرات، أو ما يسمّى بتجليات الربيع الديمقراطي العربي في الأردن. وظلت هذه التيارات مستنكفة عن المشاركة الفاعلة في الحياة السياسية والانتخابات النيابية، فضلاً عن تأسيس الأحزاب والانخراط في المجتمع المدني، منذ بداية حضورها وانتشارها في المشهد الأردني منذ بداية الثمانينات. وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول، إن الطرف الوحيد، ربما، الذي حاول الاستفادة من حركة الثورة العربية، هو تيار "السلفية الجهادية"، وذلك باستثمار مناخ حرية التعبير وتوجهات التغير في المزاج العام من أجل التعبير عن مطالبه الأيديولوجية، التي تتمثل في تحكيم الشريعة الإسلامية، والإفراج عن معتقليه. وقد خرج التيار السلفي

1 حول أيديولوجيا التيار السلفي الجهادي في الأردن، أنظر، أبو رمان وأبو هنية، السلفية الجهادية في الأردن، 59-78.

2 حول السلفية الحركية أو الإصلاحية ودور جمعية الكتاب والسنة، أنظر، بسام الناصر، "جمعية الكتاب والسنة والسلفية الإصلاحية"، صحيفة الغد اليومية، عمان، 8 مايو/أيار 2007؛ محمود صوالحه، "هل تمثل جمعية الكتاب والسنة التيار السلفي الإصلاحي في الأردن؟"، صحيفة الغد اليومية، عمان، 1 يونيو/حزيران 2007.

الجهادي إلى الشارع بتظاهرات سلمية، قبل أن يحدث صدام بين أنصاره وقوى الأمن في أبريل/نيسان 2011، وهو ما وُظّف لاحقا من الجهات الرسمية لمحاولة "شيطنة التيار"، والزج بمائتين من أتباعه في السجون، قبل الإفراج عنهم لاحقا بكفالة[1].

رفض السلفيون خلال العقود الماضية تأسيس الأحزاب السياسية، باستثناء تجربتهم في المشاركة في الانتخابات النيابية في كل من البحرين، والكويت، والسودان، وهي تجارب لم تُحدِث تأثيراً جوهرياً على باقي السلفيين في العالم العربي، وظلت أصداؤها محصورة في تلك الدول. إلا أن نجاح الثورة المصرية انعكس على السلفيين، سيما بعد التحولات الجوهرية التي شهدتها توجهات التيار السلفي العام في مصر ودخوله إلى ساحة النشاط السياسي وإعلانه تأسيس أحزاب سلفية للمرة الأولى. أدت هذه التحولات إلى سجالات فقهية وسياسية واسعة داخل التيارات السلفية في أنحاء العالم العربي، وبرز لدى عدد من التيارات داخل هذه الجماعات السلفية الرغبة في النظر في مسألة الأحزاب السياسية والمشاركة السياسية. إلا أن هذه التيارات واجهت اعتراضات واسعة من قبل الجماعات التي تعارض تأسيس أحزاب سياسية سلفية. في الأردن، لم يزل التيار السلفي المحافظ العريض على مواقفه الرافضة للعمل السياسي؛ بل ويتولّى شيوخ التيار السلفي المحافظ الرد على التحولات في السلفية المصرية، مؤكّدين على منهجهم المعروف بالابتعاد عن العمل السياسي والالتزام بالنشاط العلمي والدعوي والاجتماعي.

السلفيون الأردنيون قبل ثورات الربيع العربي:

برز النشاط السلفي في الأردن بصورة فاعلة، بالتزامن مع الحالة اليمنية، في بداية عقد الثمانينات من القرن الماضي، عندما استقر الشيخ الألباني، أحد أبرز شيوخ السلفية في العالم العربي، في الأردن، على إثر مشكلات وأزمات واجهته مع الحكومة السورية. المفارقة، أنّ الشيخ الألباني مُنِع بعد وصوله إلى الأردن بفترة قصيرة من إلقاء المحاضرات والخطب في المساجد، واكتفى بالتدريس في منزله.

1 محمد أبو رمان، السلفيون الجهاديون، في الأردن، ومقاربة الثورات الديمقراطية العربية، أوراق مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، عمان، 2011، 5-15.

وقد سُمح لتلاميذه، الذين بدأ عددهم في التزايد ونجمهم في الصعود، بالعمل في المساجد، وفي ممارسة النشاط الديني والدعوي. ودخلوا في صدامات من البداية مع كل من الصوفيين وجماعة الإخوان المسلمين حول الخطاب الديني والسياسي، ودوائر النشاط والحركة في المساجد المختلفة.

السلفية التقليدية ضد السياسة والحزبية:

تلتزم السلفية التقليدية منهج عدم الدخول في النشاط السياسي، وترفض تكوين الأحزاب السياسية، باعتبارها أداة من أدوات الديمقراطية، التي تعتبرها السلفية مخالفة لفلسفة التشريع الإسلامي. وتتبنى السلفية التقليدية منهجاً يقوم على التربية والإصلاح للفرد والمجتمع. وتتوافق رؤية الشيخ الألباني للعمل السياسي مع السلفيين الشهيرين، مقبل الوادعي وربيع المدخلي، وغيرهم ممن رفضوا العمل الحزبي الإسلامي، واقتصروا على التعليم والتربية. وقد أطلق الألباني شعاره المعروف "التصفية والتربية"، الذي تبنته لاحقاً الحركات والمجموعات السلفية الأخرى، ومقتضاه التركيز على تصحيح العقائد والعلوم الدينية وتربية الناس عليها، وعدم الدخول في المعترك السياسي[1].

توسع التيار السلفي التقليدي من أتباع الشيخ ناصر الألباني، في فترة التسعينيات، في تحقيق الكتب التراثية وإلقاء الدروس العلمية واكتساب مزيد من الأنصار والمؤيدين لدعوتهم، وتمكنوا من الانتشار في عدد من المحافظات الرئيسة في البلاد، واشتهر منهم مجموعة من الشيوخ مثل: محمد إبراهيم شقره، علي الحلبي، سليم الهلالي، مشهور حسن، موسى نصر، زياد العبادي، مراد شكري وغيرهم. بعد وفاة الألباني بفترة محدودة (عام 2000)، حدث أول خلاف كبير بين أتباعه، وخرج من المجموعة أحد أبرز تلاميذه، محمد إبراهيم شقره، ثم أسس الآخرون مركز الألباني للدراسات والأبحاث، وأصبحت مؤسستهم معروفة في الأردن، وكانت تصدر عنها مجلة الأصالة. ثم حدث الخلاف الثاني، الذي خرج على أثره مراد شكري؛ وتبعه خلاف ثالث أُدى إلى خروج سليم الهلالي. وسرعان ما

1 انظر، محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة "الملتبسة" مع الدولة (عمان: فريدريش أيبرت، 2010)، 29-39.

انسحب مشهور حسن من المركز، الذي تحول مؤخراً إلى جمعية مركز الإمام الألباني، برئاسة على الحلبي، فيما أسس الأخير موقع "منتديات كل السلفيين"، الذي يعكس النقاشات والحوارات التي تحدث بين السلفيين في الساحة الأردنية، ومواقفهم الفكرية والسياسية[1].

حافظ أتباع الشيخ الألباني على مواقفه الواضحة من رفض العمل السياسي، وأكثروا من التأليف والتعريف برؤيتهم حول العمل السياسي ومسألة الديمقراطية وتشكيل الأحزاب الإسلامية والمشاركة البرلمانية. لكن ما يلاحظ أنّ الألباني بقي خلال حياته حريصاً على ألا يكون له علاقة مباشرة مع الأجهزة الرسمية، وحافظ على مسافة فاصلة عن الدولة، فيما يقترب أتباعه أكثر مما يسمى بـ "المدرسة الجامية" في التيار السلفي؛ إذ يرجّحون، فقهياً وعملياً، فتاوى طاعة ولي الأمر على مبادئ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويتخذون مواقف - في نظر الإسلاميين الآخرين - لصالح الدولة ضد المعارضة، سواء في رفض الاحتجاجات والمظاهرات السلمية، التي تقوم بها جماعة الإخوان المسلمين، أو حتى في وضع اللوم على الجهاديين بعد المواجهات التي حدثت بينهم وبين الدولة في أبريل/نيسان 2011. ولم يعرف عن التيار التقليدي أية مواقف تطالب باحترام حقوق الإنسان، أو تنتقد السياسات الحكومية[2].

جمعية الكتاب والسنة: مقاربة السلفية الحركية

بالرغم من أن انشقاقات لم تقع داخل تيار الألباني في حياته، إلاّ أنّ فترة التسعينيات شهدت ولادة تيارات سلفية أخرى مختلفة فيما تطرحه من خطاب

1 حول الخلافات التي دبت بين أتباع الألباني، أنظر، أبو رمان وأبو هنية، السلفية المحافظة، 50-55.

2 انظر، حول مواقف أتباع الشيخ الألباني السياسية، المرجع السابق، أبو رمان وأبو هنية، السلفية المحافظة، 111-117. وحول السلفية الجامية وأفكارها السياسية والدينية، انظر، مجموعة باحثين، عقيدة الطاعة وتبديع المختلف: السلفية الجامية (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012). ويذكر أنّ الجامية هي نسبة إلى الشيخ محمد بن آمان الجامي، من أصل حبشي، كان يعمل مدرسا في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، واشتهر أتباعه بمواقفهم العدائية ضد الإسلاميين الآخرين، وتحديداً داخل التيار السلفي.

سياسي عن الألباني وتلاميذه. ومن أبرز هذه التيارات السلفية جمعية الكتاب والسنة، التي تأسست في العام 1993، وحاولت نقل العمل السلفي إلى "الصيغة المنظّمة"، كما هو الحال في الكويت، متأثرة بما كان يطرحه عبد الرحمن عبد الخالق، السلفي المصري المقيم بالكويت، وقيادات الصحوة في السعودية، مثل سلمان العودة وسفر الحوالي. كانت جمعية الكتاب والسنة مقدّمة لتأسيس التيار السلفي الحركي. وعملت على تشكيل حركة سلفية تؤمن بالعمل السياسي المعارض ولها تصور مختلف عن تيار الألباني، الذي تمسّك برفض العمل السياسي والحزبي؛ إلاّ أنّ مشروع الجمعية بقي متأرجحاً ومتذبذباً في خطابه الفكري والسياسي خلال السنوات التالية. كما ظل ضعيفاً ومحدوداً حتى داخل الدوائر السلفية، ومنقسماً بين تعاطف مع التيار الجهادي ومحاولة الالتزام بمسار سلمي وقانوني واضح، وهو ما لم يُحْسَم إلاّ في السنوات الأخيرة، عندما تخلّصت الجمعية من العناصر ذات الميول الجهادية في فروعها ومراكزها[1].

برز النشاط النوعي للجمعية وأنصارها مع بدايات الربيع العربي، ولكن ليس في سياق محلي إصلاحي، إنّما في المجال الإغاثي للاجئين السوريين؛ إذ بدأت الجمعية تتفاعل مع مخرجات الثورات وملفات مرتبطة بها، وتنشط في دعم اللاجئين السوريين وتأمين الظروف الإنسانية المناسبة لهم. يضاف ذلك إلى نشاط فروعها المتعددة في أنحاء المملكة، التي تشمل تدريس القرآن والأندية الصيفية والنشاطات المختلفة[2].

السلفية الجهادية: الوجه الراديكالي

برزت في فترة التسعينيات أيضاً، على السطح السياسي مجموعات من السلفية الجهادية في الأردن، حتى أصبح هذا التيار – في مرحلة لاحقة – المسؤول الأكبر عن العمليات المسلّحة والأمنية ضد مصالح اقتصادية وسياسية أردنية. وخرجت من رحم هذا التيار قيادات عالمية في القاعدة والفكر الجهادي، مثل أبو مصعب

---

1 مقابلة مع زايد حماد، رئيس جمعية الكتاب والسنة، عمان، 15 يوليو/تموز 2012.

2 محمد أبو رمان، "هل تدفع جمعية الكتاب والسنة ثمن الاعتدال؟"، صحيفة الغد اليومية، عمان، 14 أغسطس/آب 2006.

الزرقاوي، وأبو محمد المقدسي، وأبو أنس الشامي، وأبو دجانه الخراساني، وأبو قتادة الفلسطيني، وجميعها أسماء "جهادية" لامعة يتجاوز حضورها الأردن وساحته السياسية[1].

بدأ الجهاديون في توسيع دائرة التجنيد والتعبئة، منذ التسعينيات، واستطاعوا اكتساب مئات الأنصار، وشكّلوا صداعاً أمنياً للنظام الأردني، عبر المجموعات المتعددة، والخلايا السرية الناشطة، التي تقوم بنشر الفكر، واستهداف مصالح أجنبية وأمنية. وقد شهدت السلفية الجهادية نقلة نوعية منذ 1999، أي بعد خروج أحد قادتها، أبو مصعب الزرقاوي، من الأردن، متنقلاً من أفغانستان إلى إيران، ومستقراً في بغداد بعد الاحتلال؛ إذ وجّه جزءاً رئيساً من نشاطه إلى إرسال مجموعات مسلحة للقيام بعمليات نوعية في الأردن. ونجم عن ذلك ما سمي بتفجيرات عمان 2005، التي استهدفت ثلاثة فنادق رئيسة، ومثّلت أكبر وأخطر عملية إرهابية في تاريخ المملكة[2]. بعد مقتل الزرقاوي في 2006، برزت خلافات داخل التيار الجهادي بين أتباع الشيخ المقدسي ومجموعة الزرقاوي. والمعروف أن المقدسي يميل إلى العمل السلمي في الأردن، وقد أخذ بالتالي في توجيه انتقادات لبعض أفكار وممارسات الزرقاوي التي تتمسّك بالعمل المسلّح، ومنهج الهجرة، والمشاركة في ساحات القتال مع القاعدة في مناطق أخرى من العالم.

ويرى المقدسي، بصورة أوضح، ضرورة الحفاظ على مسافة كافية عن القاعدة، عالمياً وإقليمياً، بينما يرى أتباع الزرقاوي التناغم والاندماج بين التيار والقاعدة داخل الأردن وخارجه. وهو الخلاف الذي سيتضح لاحقاً عبر إعلان مجموعة المقدسي عن "سلمية الدعوة" في الأردن، مع الإبقاء على موقفها من الحكام والحكومات بوصفهم كفاراً وخارجين من الملّة. وفي المقابل، ترفض مجموعة الزرقاوي هذا الموقف وتصر على مبدأ العمل المسلّح[3].

---

1 أبو رمان وأبو هنية، السلفية الجهادية في الأردن، 13-39.

2 المرجع نفسه، 31-38.

3 المرجع نفسه، 43-57.

في ظل حركة الثورة العربية:

لم يشارك السلفيون التقليديون في الأردن في المظاهرات والمسيرات والاعتصامات المطالبة بالإصلاح السياسي، باستثناء نشاط السلفيين الجهاديين. لكنهم، في المقابل، لم يدخلوا في صدام مباشر مع القوى الإصلاحية، واكتفوا بإصدار كتيبات وبيانات يؤكدون فيها موقفهم بشأن رفض الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات، وهو ما قُدر بالضرورة من قِبل المعارضة بأنّها "فتاوى" في خدمة السلطة. النشاط الأكبر في الموقف من الثورات العربية، برز لدى أحد أهم قادتهم وأهم خلفاء الشيخ الألباني، علي الحلبي، على موقعه المعروف "منتديات كل السلفيين"؛ إذ أصدر عدداً من الكتب والمقالات والفتاوى في تحريم المظاهرات والاعتصامات والمسيرات، والرد على الفتاوى المؤيدة لها. يؤكد الحلبي، في الكتاب الذي أشرف عليه وأصدره موقعه بعنوان "البراهين الواضحات في حكم المظاهرات" أنّ الطريقة الصحيحة والمشروعة للإصلاح تتمثل في تغيير ما في الأنفس بالطرق المقرّة في الشرع، أمّا السنة في "تغيير أخطاء ولاة الأمر: إنما تكون بمناصحتهم، والدعاء لهم، والتكامل معهم.." ويضيف الحلبي: "ولا يعدل عن هذه الطريقة الشرعية – في تغيير ما في المجتمعات والحكام – إلى ما يخالفها، ويناقضها: من المسيرات والمظاهرات، وإعلان النكير على ولاة الأمر في المحافل والمجتمعات والتجمعات، إلا الدهماء والرعاع"[1]. ويتمثل الخط السياسي الذي يعلن عنه الحلبي في "طاعة ولي الأمر"، ورفض المعارضة والاحتجاجات بصورة مطلقة، كما هو حال المدخلي في السعودية والوادعي في اليمن؛ إذ يخصص أغلب الكتاب لسرد أسباب تحريم المظاهرات، والتأكيد – في المقابل – على مبدأ الطاعة الكاملة لـ "ولي الأمر"[2].

وينظر الحلبي إلى الثورات العربية من زاوية "الفتنة" والمخططات الخارجية لتقسيم بلاد العرب والمسلمين ".. فضلاً عن كون المتظاهرين أنفسهم لا يعرف لهم موجّه – غالباً – إلا الأصابع الخفية التي توجّه وتحرك (!) من خلال (الفيس بوك)

1 علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، البراهين الواضحات في حكم المظاهرات (عمان: منشورات منتديات كل السلفيين، 2011)، 5-6.

2 المرجع نفسه، 8-12.

وما أدرك ما (الفيس بوك!) - !! هذه الأصابع التي تعيد - اليوم - رسم صورة (الشرق الأوسط الجديد!!).."[1].

على الصعيد المحلي، ألف الحلبي كتابا آخر ليؤكد على ابتعاد السلفية عن العمل السياسي ورفضها المظاهرات والاحتجاجات. وقد قدّم للكتاب بما ذكره الملك عبد الله الثاني "ولي أمرنا" حول التكفيريين، وهو الكتاب الذي دافع فيه الحلبي عن مبدأ التصفية والتربية، ورفض الانخراط في العمل السياسي، ورفض المظاهرات والاعتصامات والمسيرات، ليس فقط لما وقع من أحداث في مدينة الزرقاء من صدام بين السلفيين الجهاديين والأمن في 15 إبريل/نيسان 2011، بل حتى اعتصام ميدان جمال عبد الناصر - دوار الداخلية في عمان - الذي قامت قوات الأمن العام بتفريقه بالقوة، وإصابة العشرات من المعتصمين[2]. على المنوال نفسه، نشر الحلبي مقالة خاصة بعنوان "السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء"[3]، ووافقه في ذلك تماماً مشهور حسن، أحد تلاميذ الألباني، في كتاب كامل ألفه لتوضيح موقف السلفيين من أحداث الزرقاء، بعنوان"السلفية النقية وبراءتها من الأعمال الردية"، وصل فيه إلى القول بأن "السلفية دعوة منهجية عقدية تربوية، تؤمن بطاعة أولياء الأمور، وتحرم الخروج عليهم، تؤمن بالإسلام الصافي، وتبرأ إلى الله مما ألصق به. فهي ليست حزباً، فلا أمير، ولا شارة، ولا تنظيم لها"[4].

في المقابل، كان الطرف السلفي الوحيد الذي شارك في المسيرات والمظاهرات هو السلفية الجهادية، وذلك عبر تنظيم عدد من الاعتصامات والاحتجاجات السلمية الناجحة، إلى أن وقعت مواجهات بينهم وبين مجموعة من المناوئين لهم في مدينة الزرقاء، ثم تطورت إلى صدام مع رجال الأمن، وإصابة عشرات منهم (وفق

---

1 المرجع نفسه، 13-14.

2 علي بن حسن بن علي ين عبد الحميد الحلبي الأثري، هذه هي السلفية دعوة الإيمان والأمن والآمان المنهجية العلمية التربوية وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية، منشورات منتديات كل السلفيين، عمان، ط1، 2011، مواضع متفرقة: ص 5-30.

3 علي الحلبي، "السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء"، 15 إبريل/نيسان 2011:
http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2629

4 انظر: مشهور بن حسن آل سلمان (أبو عبيده)، الدعوة النقية وبراءتها من الأعمال الردية: كلمة شرعية حول أحداث العنف والشغب في ديارنا الأردنية (عمان: الدار الأثرية، 2011)، 33-34.

الرواية الرسمية)، ما أدى إلى حملة من الاعتقالات الواسعة في صفوف الجهاديين، وصلت إلى قرابة مائتين، قبل أن يتم الإفراج عنهم بعد عدة شهور، وبعد أن تعرّضوا لصنوف من التعذيب والإهانات، وفقا لشهاداتهم، على يد الأمن. إن خروج الجهاديين في مسيرات سلمية، وتنظيم اعتصامات، لم يكن بحد ذاته تحولاً أيديولوجيا في صلب عقيدتهم السياسية، بقدر ما مثّل تغييراً في الأساليب والتكتيكات، ومقاربة جديدة للاستفادة من الوضع الجديد والاستثمار في المناخ الذي أتى به الربيع العربي، لكسر الحصار الإعلامي والسياسي الذي فرض على هذا التيار. جاءت هذه المحاولات الجهادية من خلال تأصيل فكري وشرعي قدّمه المقدسي ورموز أخرى من التيار، أكد على ضرورة المشاركة في الثورات العربية. فهذه الثورات، حتى وإن أتت بأنظمة ديمقراطية لا تتوافق مع هدف إقامة الدولة الإسلامية، إلاّ أنّها تبقى أفضل بما تتيحه من حرية للدعوة والحركة من الأنظمة الدكتاتورية[1]. ويتوافق مع المقدسي في وجهة النظر هذه عبد الله الطحاوي، أحد أبرز رموز التيار، الذي يرى أنّ المشاركة في المسيرات والمظاهرات لا تمس منهجية التغيير لدى التيار، وإنما أدواته[2].

في المقابل، فإنّ السلفيين الحركيين، وتحديداً جمعية الكتاب والسنة، لم يشاركوا بصورة علنية وواضحة في المسيرات والمظاهرات المطالبة بالإصلاح السياسي، بقدر ما تركز اهتمامهم على الدعم الإغاثي للاجئين السوريين في الأردن، عبر المساعدة في تقديم المسكن والمأوى والمساعدات لهم.

الإصرار على رفض الحزبية واعتبارها شراً:

عقب التحولات التي شهدها التيار السلفي المصري، والتي تمثلت في تأسيس أحزاب النور، والأصالة، والبناء والتنمية، ودخوله إلى ساحة العمل السياسي والمشاركة في الانتخابات البرلمانية ودعم مرشحين رئاسيين، طرح في الأوساط

---

1 انظر: تصريحات المقدسي، على موقع المسلم، نقلاً عن وكالة أنباء رويترز، الرابط التالي:

http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=434317

2 انظر مقابلة مع أبو محمد الطحاوي، صحيفة السبيل اليومية، عمان، 24 أبريل/نيسان 2011.

السياسية والإعلامية الأردنية السؤال حول ما إذا كان لدى التيار السلفي الأردني ميل شبيه للانخراط في العمل السياسي والانتقال بالدعوة السلفية من النشاط الاجتماعي والدعوي إلى المسار الحزبي، كما هو الحال عند جماعة الإخوان المسلمين. انعكس التطور المصري على بعض الشباب السلفيين في الأردن، الذي أظهر حماسا لتوجه مماثل[1]؛ وبدأت مجموعات من الشبان الأقرب إلى السلفية الحركية في مناقشة فكرة إنشاء حزب سياسي شبيه بالأحزاب المصرية. إلاّ أنّ هذه الفكرة ليست ناضجة بعد، نظراً لتشتت التيار الحركي نفسه وعدم وجود قيادة رمزية له، ولقوة التيار السلفي الألباني المعارض لهذا التوجه، ولمعارضة الدولة الشديدة لمثل هذه الخطوة؛ إذ لم تزل الأجهزة الأمنية الأردنية قوية وفاعلة، و لم يشهد الأردن ثورة مثل ثورات مصر وتونس واليمن، تفتح مجال العمل السياسي الحر. وقد استدعت الأجهزة الأمنية بالفعل بعض الشخصيات السلفية الحركية وحذّرتهم من التفكير بمثل هذه الخطوة في الوقت الراهن.

من الواضح أن الثورات العربية أثرت أيضا في أفكار السلفيين الجهاديين، الذين أخذوا يعيدون النظر في مواقفهم الحادة من العمل العام، ومبدأ "المفاصلة" مع النظم القائمة، ويبلورون توجّهاً نحو "العمل السلمي"، والعودة عن بعض أفكارهم الراديكالية السابقة؛ ولكن من دون وجود مراجعات عميقة صلبة لجوهر الأيديولوجيا الجهادية، كما كان عليه الحال لدى الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصر. وسرعان ما نفى عدد من قادة التيار ما صدر عن بعض أفراده من تفكير في إنشاء حزب سياسي واتجاه نحو العمل العلني والقانوني؛ إذ أكد الطحاوي تمسّك الجهاديين برفض الانخراط في اللعبة السياسية، ورفض تقديم تنازلات تخالف الإيمان بتحكيم الشريعة، ورفض القبول بالعملية الديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم، ورفض ما أسماه "العمل الترقيعي" في ظل الأنظمة الجاهلية[2]. ومع ذلك الإصرار على نفي التحول، إلاّ أنّ من الواضح أنّ التيار يقوم بعملية "تكيف أيديولوجي" مع

1 حسين الرواشدة، "بانتظار حزب للسلفيين في بلادنا، و لم لا؟"، صحيفة الدستور اليومية، عمان، 5 مايو/أيار 2011.

2 محمد أبو رمان، "بين منهجين 1-2"، صحيفة الغد اليومية، عمان، 22 مايو/أيار 2012؛ "الحسم ضرورة 2-2"، صحيفة الغد اليومية، عمان، 23 مايو/أيار 2012.

ثورات الربيع العربي عبر الإعلان عن مبادرة سلمية الدعوة، ومحاولة تنظيم نفسه في إطار حركي معين، بينما لم يزل الانقسام سيد الموقف بين من يحاولون قطع مسافات جديدة للأمام بالعمل عبر جمعية أو مؤسسة، أو الانخراط بأي صيغة من صيغ المجتمع المدني، وبين أتباع الزرقاوي، الذين يرفضون ذلك كله بوصفه تخلياً عن المنهج السلفي[1].

أمّا موقف أتباع الشيخ الألباني (التيار السلفي التقليدي)، فتمثّل في رفض هذه الخطوة بوصفها انحرافاً عن المنهج السلفي المعروف بالابتعاد عن السياسة، والتزام العمل التربوي والدعوي والعلمي فقط. تأكد هذا الموقف في كتابات الحلبي، الذي يرى أنّ السلفيين في مصر لم يندمج أغلبهم في الأحزاب السياسية، وأن الشيوخ السلفيين المصريين المعروفين ظلوا خارج حزب النور (وكذلك هو حال جمعية أنصار السنة المصرية)؛ حيث أعلن الشيوخ دعم الأحزاب السلفية، لكنهم لم يشاركوا بصورة مباشرة في العمل الحزبي[2]. يخطّئ الحلبي هذا التوجه، ويخشى أنّ المجتمعات ستصدم – في نهاية الأمر – عندما ترى في الأحزاب السلفية نسخة قريبة مما عليه الإخوان المسلمون[3]. وينتقد الحلبي في كتاباته، مثل مقاله المعنون بـ "الدعوة السلفية أجلّ من أن تؤول حزبا"[4]. ولتأكيد هذا الموقف الرافض لتحول السلفية نحو الحزبية والعمل السياسي، وضع الحلبي كتاباً مخصصا لمواجهة هذه الدعوات الجديدة بعنوان "الهدى والنور في هتك ستور الحزبية ذات الشرور، وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور"[5]، كرّس بأكمله للرد على السلفيين الذين يتبنون التوجه نحو العمل الحزبي. وعليه فإن الموقف من العملية الديمقراطية، لم يتغير لدى عموم السلفيين؛ وإن كان علي الحلبي يفرّق بين القضايا الإدارية

---

1 أبو رمان، السلفيون الجهاديون في الأردن ومقاربة الثورات الديمقراطية العربية، مرجع سابق.

2 مقابلة خاصة مع الشيخ علي الحلبي، عمان، 23 يناير/كانون ثاني 2012.

3 المقابلة نفسها.

4 انظر: نص المقال على موقعه الرسمي، الرابط التالي:
http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2657

5 علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، الهدى والنور في هتك ستور الحزبية ذات الشرور وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور (منشورات منتديات كل السلفيين، 2012).

والسياسية، التي لا يوجد فيها نص من الشريعة الإسلامية، ويمكن أن تكون الديمقراطية جائزة فيها، وبين ما فيه أحكام شرعية واضحة، لا يجوز أن تخضع للعملية الديمقراطية. ولكن الحلبي يؤكد على أنه لا يكفر الحاكم الذي يسن تشريعات وقوانين مخالفة للشريعة الإسلامية[1]. وبخصوص حقوق الأقليات، يفرّق الحلبي بين الموقف الشرعي والموقف الحكمي؛ إذ يشير إلى أنّ السلفيين لا يقبلون أن يتولى "غير المسلم" موقع الولاية العامة في الدولة الإسلامية، ولكنه يقر بأن الواقع الحالي، حيث يتولى مسيحيون مواقع عليا، هو استثناء[2].

خاتمة:

ثمة عدد من المواقف المختلفة والمتباينة في الأوساط السلفية الأردنية من الثورات والاحتجاجات من جهة، والعمل السياسي والحزبي، من جهة أخرى. ولم يزل الاتجاه السلفي المحافظ والتقليدي يصرّ على موقفه المعارض للعمل السياسي والاندماج في التجربة الحزبية، بل ويخوض حرباً فكرية شعواءً ضد أي توجه سلفي سياسي، ويقف - فعلياً - في صف الحكومات وسياساتها.

أمّا التيار الجهادي، فتتنازعه مجموعتان، الأولى أقرب إلى خط الشيخ أبو محمد المقدسي، وهي التي بدأت الإعلان عن "سلمية الدعوة" وتدفع نحو مراجعات أيديولوجية جزئية، أي التمسّك بالموقف من الحكومات، و"مفاصلة" الدولة واللعبة السياسية؛ بينما لم تزل المجموعة الثانية أقرب إلى خط زعيم القاعدة السابق في العراق، أبو مصعب الزرقاوي، والإصرار على العمل المسلّح، بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغيير. ومع ذلك فإنّ الخلافات داخل التيار تشكّل عائقاً رئيساً في وجه أي تطور فكري وعملي ملموس.

ويبدو أن التيار الحركي هو الأقرب إلى التأثر بالتجربة المصرية، لكنه لم يزل يواجه مواقف رسمية ترفض السماح بالمرور إلى ساحة العمل السياسي؛ كما أن انقسام التيار واختلافه حول الأولويات، وحول قضايا فكرية وسياسية أخرى، يجعل التوجه نحو الانخراط في الحياة السياسية بطيئاً.

---

1 مقابلة مع الحلبي، مرجع سابق.

2 مقابلة مع الحلبي، مرجع سابق.

إلى الآن، لا تتوفر استطلاعات دقيقة تكشف حجم كل مجموعة من المجموعات السلفية في الشارع، إلاّ أنّ المؤشرات الأولية تفيد بتقاربها من حيث الحجم والحضور. فالجهاديون والتقليديون منتشرون في أوساط شعبية مختلفة من المملكة الأردنية، بينما يحضر الحركيون في أوساط النخبة السلفية الأكاديمية والمثقفين المتدينين. وبالرغم أنّ حضور السلفيين الأردنيين في المساجد والمجال الإعلامي يوازي حضور جماعة الإخوان، إلاّ أنّ تأثير السلفيين في الساحة السياسية والحزبية، في حال حسم السلفيون قرارهم في هذا الاتجاه، لا يتوقع أن يكون بمستوى تأثير السلفيين المصريين السياسي، وذلك لأسباب عدة: أهمها، الانقسامات الكبيرة داخل السلفيين الأردنيين؛ عدم وجود تنظيم تراتبي وآليات عمل تجمع نشاطهم كما هو الحال عند الإخوان المسلمين؛ الوزن النوعي الواضح لأتباع الشيخ الألباني المعارضين للعمل السياسي؛ افتقاد السلفيين الحركيين في الأردن لرموز لها حضورها الاجتماعي والثقافي؛ وتمتع الإخوان المسلمين، سيما في المدن الكبرى، بخبرات سياسية ملموسة في مجالات العمل السياسي الحزبي والحشد الشعبي.

الفصل الثامن

السلفية في فلسطين:
الخلفيات، الواقع والآفاق

ماجد عزام*

* باحث متخصص في الشأن الفلسطيني.

بدأت الحركة السلفية في فلسطين نشاطها في بداية الثمانينات، وقد انحصر دورها في العمل الدعوي والخيري، نائية بنفسها عن المعترك السياسي. ولكن الحركة السلفية في فلسطين تطورت بعد ذلك لتضم تيارات مختلفة، بينها المعتدل الوسطي، الذي يلتزم بالدعوة والعمل الخيري؛ والجهادي الذي يدعو إلى الجهاد والمقاومة المسلحة. وكغيرها من التيارات المختلفة في الوطن العربي، تأثرت السلفية في فلسطين برياح التغيير التي اجتاحت المجال العربي، سيما مصر. تقدم الصفحات التالية تعريفاً مختصراً لأهم التيارات السلفية في فلسطين، وتحلل أسباب نشأة هذه التيارات، كما تحاول قراءة انعكاسات حركة الثورة العربية على التيار السلفي الفلسطيني.

السلفية الدعوية:

يعرف أصحاب السلفية الدعوية أنفسهم[1]، طبقاً للشيخ نبيل نعيمي نائب رئيس جمعية القرآن والسنة في فلسطين، رئيس جمعية بيت المقدس، عضو جمعية البحوث العلمية، "بأنهم أصحاب نهج معتدل ووسطي وليسو عناصر متطرفة أو أصحاب ذهنية تدعو إلى العنف، ويعتبرون من يمارس العنف "تكفيريين"، وليسو من أبناء الدعوة السلفية، وبعيدين كل البعد عن التعاليم والأخلاق الإسلامية التي تدعو إلى التسامح ونبذ العنف وإراقة الدماء". أما الشيخ جهاد العايش[2]، أحد أبرز رموز السلفية في فلسطين ورئيس مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، فيؤكد من جهته على أن "أفكارنا قائمة على تحقيق مزيد من الحريات، وتطبيق شرع الله، والنهوض بالوضع الاقتصادي والاجتماعي، وتنمية الأمتين العربية والإسلامية، وتحسين الوضع المعيشي، وتحقيق رفاهية العيش. ويضيف الشيخ العايش: إن هدفنا

1 الموقع الإلكتروني القدس، 21 مايو/أيار 2011.
http://www.alquds.com/news/article/view/id/267473

2 وكالة الأناضول للأنباء، 13 أكتوبر/تشرين الأول 2012.

الأساس الآن هو العمل على نشر الدين الإسلامي، وتحذير المسلمين من الفساد الذي يحاول الغرب توجيهه لهم من خلال القنوات الفضائية الفاسدة والمخدرات، وغيرها من الأساليب التي تغيب عقول الناس". وكما نبيل نعيمي، ينتقد العايش أصحاب الفكر الجهادي، كونهم مخترقين من أجهزة مخابرات وجهات مشبوهة، تدفعهم نحو تنفيذ أجندة مظلمة. ويصل العايش إلى حد القول بأن ما يُسمى بالسلفية الجهادية لبست سوى تسمية مستحدثة، لا أصل لها، والسلفي الحقيقي هو من يتبع منهاج أهل السنّة والجماعة؛ وأن هذه التسميات المستحدثة هدفها الإساءة إلى الإسلام والمسلمين.

إلى ذلك تبدو السلفية الدعوية حذرة جداً فيما يتعلق بمقاربة العمل السياسي أو الانخراط فيه، حيث يقول الشيخ نعيمي: إن الجماعة لا تدخل المعترك السياسي، وتدع ذلك إلى أولياء الأمر من الأمة، ومن هنا "فإننا ننظر إلى الرئيس محمود عباس على أنه ولي الأمر ونحن نطيعه بحسب ما أمرنا الشرع"؛ وهذه هي وجهة النظر التي يتبناها الشيخ العايش، مع بعض الاختلاف في التفاصيل. ورغم إشارته إلى أن السلفيين مؤمنون بالعمل السياسي لأنه جزء من الدين الإسلامي ومنهج الرسول صلّى الله عليه وسلّم، إلا أنه استبعد تشكيل أي حزب سياسي للسلفيين في فلسطين خلال الفترة القادمة، وذلك للحاجة إلى مزيد من الوقت للنضوج في المجال السياسي، حسب قوله.

نظرة السلفية الدعوية إلى الرئيس محمود عباس، بصفته ولي الأمر الواجب الطاعة، تتبنّى في بُعدها الآخر جفاء وانتقاداً لحركة حماس، التي انقلبت على ولي الأمر، بما يخالف الشرع الإسلامي حسب رأيهم. ومن هنا، يصف الشيخ نبيل نعيمي العلاقة مع حماس بغير الإيجابية، بفعل الخلاف الفكري في فهم شؤون الدين؛ حيث إن الدعوة السلفية حسب رأيه ترفض أسلوب "العمليات الاستشهادية"، كما ترفض أسلوب الاقتتال والحسم العسكري في الشؤون الداخلية. صورة أوضح عن المقاربة السياسية للسلفية الدعوية يقدّمها أحد أبرز رموزها في غزة وفلسطين، رئيس المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين، الشيخ ياسين الأسطل، الذي عقد مؤتمراً صحفياً بعد الاقتتال الداخلي في 2007 وسيطرة حماس على السلطة في قطاع غزة، عرض من خلاله مبادرة لتقريب وجهات النظر بين فتح وحماس، اعتبر

فيها أن الرئيس محمود عباس هو ولي الأمر في البلاد، مطالباً حماس بضرورة التراجع عن الانقلاب الذي نفذته ضد الشرعية والعودة إلى حضن الرئيس الدافئ، بصفته ولي الأمر في البلاد، وكي تُوفِي بالعهد الذي قطعه قادهما أمام الله ثم أمام شعبها. وختم الشيخ الأسطل مؤتمره قائلاً: لنكن معاً يداً واحدة، برأس لا برأسين، على الصراط المستقيم جنوداً أوفياء لله، ثم لما يقتضيه الواجب في هذه البلاد المباركة فلسطين.

مؤسسات وأطر السلفية الدعوية في فلسطين:

يمكن تحديد أربعة أطر أساسية للسلفية الدعوية:

الأول: المجلس العلمي للدعوة السلفية

يقدم المجلس العلمي للدعوة السلفية خدمات اجتماعية، مثل كفالة الأيتام والأُسر، إلى جانب الخدمات الصحية، إضافة إلى مشاريع أخرى. ويتركز عمل المجلس في غزة، لكنه يقدم أيضاً بعض الخدمات في الضفة الغربية، خاصة فيما يتعلق ببناء وعمارة المساجد. ويرأس المجلس الشيخ ياسين الأسطل، وهو أحد رموز السلفية في فلسطين؛ تلقى تعليمه على يد علماء كبار، مثل الشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ عبد العزيز بن باز، إضافة إلى معلمه الأساسي الشيخ حماد الأنصاري، محدث المدينة المنورة.

الثاني: جمعية القرآن والسنّة في فلسطين

يقع المقر الرئيس للجمعية في الضفة الغربية، ويُعتَبر الشيخ نبيل نعيمي أبرز رموزها، ويتركز عملها في الجانب الدعوي والجانب الخيري، لخدمة الأيتام والفقراء، ولها عدد من المؤسسات في الضفة وغزة، من بينها ثلاث مدارس نظامية في قلقيلية ورابعة في عيناتا، إضافة إلى مدرسة عيناتا السلفية، التي أُسست منذ سبع سنوات تقريباً، وتضم المئات من الرجال والنساء في صفوف منفصلة، حيث تقدم لهم دروساً في العلوم الدينية، إلى جانب مراكز طبية في عدد من مدن الضفة الغربية. وترعى الجمعية الأيتام في مختلف المناطق الفلسطينية. وبالرغم من إغلاق الاحتلال لعدد من تلك المؤسسات، مع مؤسسات أخرى تم إغلاقها في الحملة ضد

مؤسسات حماس في صيف العام 2007، إلا أن الرئيس عباس أمر بفتحها مرة أخرى.

الثالث: دار الكتاب والسنّة

نشأت في بداية عقد الثمانينيات، أسوة بباقي الجمعيات والجماعات، التي تؤمن بالمنهج السلفي، وكانت بداية انطلاقها تحويل ما كان يُعرف في غزة بـ "سينما الحرية" في مدينة خان يونس إلى مكتبة علمية؛ حيث حصلت على ترخيص من السلطة الفلسطينية لإقامة الجمعية. وتمارس الجمعية نشاطات إغاثية متنوعة، إلى جانب النشاطات العلمية والدعوية، التي أبرزها الاهتمام بمدارس تعليم الحديث، ورياض الأطفال. وتمتلك الجمعية مشاريع استثمارية ناجحة، كالمطابع والمخابز ومساكن الإيجار، التي تصب عائداتها في صالح "الدعوة" السلفية، وخدمة لعدد كبير من الأيتام الذين يتقاضون رواتب شهرية منها.

الرابع: جمعية ابن باز الخيرية

أُسست منذ خمس سنوات تقريباً، ويرأسها الشيخ عمر الحمص، الذي بات أحد أبرز رموز السلفية في قطاع غزة. وتقوم كباقي الجمعيات الأخرى بتقديم خدماتها الخيرية للمحتاجين، إلا أنها تتعهد كذلك تنظيم معسكرات صيفية للأطفال والطلاب، لتعليمهم العلوم الشرعية على المنهج السلفي. وبالرغم من أنها تعتبر نظرياً من مؤسسات السلفية الدعوية، إلا أن جهات فلسطينية عديدة، ومن بينها بعض الأجهزة الأمنية في حكومة حماس، تعتبرها أقرب إلى السلفية الجهادية منها إلى السلفية الدعوية.

ما بعد الثورات العربية:

تأثرت السلفية الدعوية بهبوب رياح الثورة في المنطقة العربية، وأعلنت مجموعة منها بقيادة محمد أبو جامع نيتها إعلان حزب سلفي. ويقول محمد أبو جامع، مؤسس ورئيس حزب النور، الذي يمثل أول تجربة سياسية للسلفيين في فلسطين، انهم تقدموا بطلب لترخيص الحزب الذي كان مقررا إعلانه رسميا في أكتوبر/تشرين أول

2012[1]. ويعرف القائمون على حزب النور حزبهم بأنه "سلمي يدعو إلى التقارب مع جميع الأطراف الفلسطينية ويتبنى الفكر المعتدل ويقوم على فكرة تأسيسه مجموعات من الشبان السلفيين"[2]. ومن الواضح، وحسب تصريحات أبو جامع، أن السلفيين في فلسطين قد تأثروا بتجربة السلفيين المصريين في تأسيس حزب لهم. ويقول أبو جامع في المقابلة ذاتها إن "الحالة الفلسطينية لها خصوصيتها لكن المصريين إخواننا ولهم تجربة جميلة في إطلاق أول حزب سلفي له مكانته، مع ذلك فإننا لا نرتبط معهم بأي نوع من التواصل التنظيمي والإداري". ويحمل الحزب السلفي الفلسطيني اسم أول حزب سياسي للجماعات السلفية في مصر، المجاورة لغزة.

والمفارقة هنا أن هذه التصريحات تناقض منهج هذه الجماعة، التي تتبنى عدم الدخول في الشأن السياسي. هذا لا يعني أن كل الأطراف السلفية توافق على ما بادرت به هذه المجموعة، مثل جمعية ابن باز، وهي أحد أعمدة الدعوة السلفية في غزة، التي نفت مسألة تشكيل حزب سياسي للدعوة السلفية، وأصدرت الجمعية بياناً على موقعها الالكتروني، جاء فيه "المؤسسون لحزب النور السلفي الفلسطيني لا يمثلون إلا أنفسهم، ولا يمثلون الدعوة السلفية في فلسطين، وإن خروج حزب النور السلفي الفلسطيني على النّاس باسم الدعوة السلفية في فلسطين، يعتبر نوعاً من التدليس والتلبيس على الناس"[3]. على أن هذا الجدل لا يجب أن يخفي حقيقة أن هناك مؤشرات تحول في المنهج والفكر والممارسة لهذه التيارات.

السلفية الجهادية في فلسطين:

السلفية الجهادية[4]، هو مصطلح أُطلق منذ نهاية الثمانينات على بعض جماعات الإسلام السياسي، التي تتبنى العمل المسلح منهجاً للتغيير، وبرزت كتيار

1 في مقابلة لوكالة أنباء سينخوا: أنظر: http://arabic.news.cn/arabic/2013-01/27/c_132130301.htm
وكذلك: http://www.alnoursalfi.net/news.php?action=view&id=29
2 المصدر السابق.
3 إسلام أبو العز، جريدة البديل الجديد، أكتوبر/تشرين أول 2012، أنظر الرابط: http://elbadil.com/palestine/2012/10/11/65699
4 معاً برس، 12 يونيو/حزيران 2012.

فكري مميز في مصر السادات. يُعلِن هذا التيار أنه يتبع منهج سلف المسلمين، وأن الجهاد أحد أركانه، وأن الجهاد الذي يجب وجوباً عينياً على المسلمين هو الجهاد ضد العدو المحتل، وضد النظام الحاكم "المبدّل للشريعة الإسلامية"، ويحكم بالقوانين الوضعية، أو النظام المبالغ في الظلم والقهر. ويُعْتَبر تيار السلفية الجهادية نفسه تياراً مطبقاً للمنهج الإسلامي الصحيح، المستقى من القرآن والسنة والإجماع، متمثلاً في العقيدة وفقه الجهاد وفقه السياسة الشرعية في الحكم، والتعامل مع المحتل، أو الحكم المبدِّل للشريعة؛ ويرى أن التغيير بالقوة هو أنسب وأصح الوسائل للتحرر، وتحكيم الشريعة، وتصحيح البنية الأساسية، الدينية والاجتماعية والسياسية. السلفية الجهادية التي تؤمن بالقواعد الفكرية السابقة، تملك أيضاً نظرتها الخاصة إلى الصراع في فلسطين؛ معتبرة أن القضية الفلسطينية تستوجب شدّ الرحال لفلسطين، والجهاد بالمال والنفس واللسان، لأن اليهود يحتلون بيت المقدس، التي ستعود منها الخلافة، مرجعاً إقبال الشباب على السلفية إلى كونها تمثل برأيه الشريعة والسلف الصالح.

صورة أوضح عن الرؤية السلفية الجهادية في السياق الفلسطيني، يقدمها الناشط والقيادي السلفي الفلسطيني محمود طالب[1]، في 17 إبريل/نيسان 2011، بقوله "نحن نؤمن بأن الجماعات الإسلامية التي تدخل الانتخابات والمجالس التشريعية، هي جماعات بدعية، نبرأ إلى الله من أفعالها، كما نؤمن أن العلمانية على اختلاف راياتها ومسمياتها وأحزابها هي كفر بواح مخرج من الملة، ونؤمن أن الحاكم بغير ما أنزل الله، وطائفته المبدلين للشريعة هم كفار مرتدون، والخروج عليهم بالسلاح والقوة فرض عين على كل مسلم، ونؤمن أن الديمقراطية فتنة العصر، تكرس ألوهية المخلوق وحاكميته، وترد له خاصية الحكم والتشريع من دون الله، فهي كفر أكبر، مُخْرِج من الملة، فمن اعتقدها بمفهومها هذا، أو دعا إليها، أو ناصرها، أو حكم بها فهو مرتد مهما انتسب إلى الإسلام وزعم أنه من المسلمين. وبالتالي فإن إقامة الإمارة الإسلامية وعد سيتحقق". أما القيادي السلفي أبو عبد الله المهاجر، فيؤكد من جهته على الهدف الأساس للسلفية الجهادية في فلسطين، والمتمثل في إقامة الإمارة الإسلامية، قائلاً "نحن دوماً نخطط لإقامة شرع

1 صحيفة الشرق الأوسط، 17 إبريل/نيسان 2011.

الله في الأرض، وهذا فرض وواجب على كل مسلم، ومشروعنا قائم بـإذن الله، وسيأتي اليوم الذي يحقق فيه المجاهدون مشروعهم".

تعد جماعة السلفية الجهادية في فلسطين حديثة العهد، و لم تظهر إلا في العقـد الأول من القرن الحادي والعشرين؛ وتتركز بالكامل في قطاع غزة، ولا يكاد يكون لها وجود في الضفة الغربية، نتيجة القبضة الأمنية القويـة للسـلطة الفلسـطينية وللاحتلال الإسرائيلي. ومن أبرز تنظيمات السلفية الجهادية، جـيش الإسـلام، وجيش الأمة، وجماعة التوحيد، وأنصار الله؛ علماً بأن هذه الجماعات توحدت منذ عام تقريباً في إطار فضفاض سُمي مجلس شورى المجاهدين في بيت المقدس.

الأسباب التي ساعدت على ظهور السلفية الجهادية في غزة:

يمكن الإشارة إلى خمسة أسباب رئيسة ساعدت على ظهور السلفية الجهادية في غزة:

أولها: مشاركة حماس في الانتخابات التشريعية، وسعيها للانخراط في المنظومة السياسية الفلسطينية، بما في ذلك منظمة التحرير، ما اعتُبر برأي السلفيين اتباعاً من حماس لوسائل علمانية، وتبنياً للأسلوب الديموقراطي في الوصول للسلطة، وهو ما يتعارض مع الأسس الشرعية والفكرية التي تستند إليها السلفية الجهادية.

الثاني: التهدئة التي سادت قطاع غزة بشكل شبه متواصل - مـع فتـرات تصعيد متقطعة - منذ وصول حماس إلى السلطة في يناير/كانون الثاني 2006، وهو ما وضعه السلفيون الجهاديون في سياق تخلي حماس عن خيار المقاومة، وتكرارهـا لتجربة حركة فتح، وتقاعسها عن واجـب الجهـاد في مواجهـة الممارسـات الإسرائيلية، وتحديداً الاستيطانية والتهويدية في القدس بشكل خاص والضفة الغربية بشكل عام.

الثالث: الحصار الذي فرضته إسرائيل ضد غزة، حتى الحـرب الأخـيرة في نوفمبر/تشرين الثاني 2012، وعمدت من خلاله تل أبيب إلى التحكم في كل مـا يدخل غزة أو يخرج منها، وسعت إلى إدخال الحد الأدنى مـن المـواد الغذائيـة، والوقود؛ بما يحول دون انفجار الوضع أمنياً واقتصادياً واجتماعياً، ويمنع في الوقـت نفسه غزة من ممارسة حياتها بشكل طبيعي في الأبعاد والمناحي المختلفة؛ ما خلـق

حالة من الفقر والبطالة والعوز بدت مثالية تماماً لنمو وانتشار الأفكار السلفية الجهادية.

الرابع: الانقسام الفلسطيني، باعتباره أحد أسباب نمو الحركات السلفية الجهادية، خاصة أن البعض وضعه في سياق الصراع على السلطة؛ والذي أدى إلى تفشي التطرف في صفوف فئة من الشباب شعرت بالغبن والظلم، وهو ما يفسر وجود أعضاء سابقين من حماس، وفتح في صفوف الجماعات السلفية الجهادية المختلفة.

الخامس: صعود تنظيم القاعدة في السنوات العشر الماضية وانتشار أفكاره، ولو بشكل متفاوت في العالم العربي، وميل شريحة – ولو محدودة – من الشباب لأسلوب القاعدة، بوصفه النموذج المناسب لمواجهة الهيمنة الأميركية والغربية، واستطراداً الإسرائيلية، على المنطقة.

الأساس الشرعي الفكري الذي استندت إليه السلفية الجهادية، إضافة إلى العوامل الخمس التي ساعدت على ظهورها وانتشارها، أدى بالضرورة إلى علاقة مضطربة مع حركة حماس، وسلطتها في غزة. وعموماً، فقد مرت العلاقة بين الطرفين بثلاث محطات أو مراحل:

في البداية، لم تأخذ حماس حركات السلفية الجهادية على محمل الجد، ورغم مبادرة هذه الأخيرة طوال عامين تقريباً (2008–2009) إلى حرق وتدمير بعض محلات الكمبيوتر والحلاقة النسائية، وحتى بعض المرافق الأجنبية، مثل المدرسة الأميركية، أو حتى المعسكرات الصيفية لوكالة غوث وتشغيل اللاجئين الأونروا، إلا أن حماس، أصرت دائماً على أن هذا من عمل أفراد وجماعات هامشية وضعيفة تفتقد إلى الترابط التنظيمي والمؤسساتي، ولم تتعامل معهم من الزاوية الأمنية، مفضلة الأساليب الفكرية والدعوية.

غير أن إعلان الشيخ عبد اللطيف موسى، المعروف بـ "أبو النور المقدسي"، أمير جماعة التوحيد والجهاد، عن إقامة إمارة إسلامية في مدينة رفح، في منتصف أغسطس/آب 2009، استجلب رد فعل قاس من حماس، ووصل إلى حد محاصرة موسى ومرافقيه في أحد مساجد المدينة، ثم تدميره إثر اشتباكات واسعة استمرت ساعات عدة، أدت إلى مقتل أربعة وعشرين شخصاً، بينهم موسى نفسه، إضافة

إلى إصابة عشرات آخرين. دفع هذا الحادث حماس للقيام بحملة اعتقالات واسعة في صفوف السلفيين، حتى الدعويين منهم، والتضييق على حركتهم ومساجدهم وأماكن تجمعاتهم، بالتوازي مع حملات دعوية مكثفة، لإقناعهم بالتخلي عن الفكر التكفيري الضار والمدمر.

المحطة الثانية في العلاقة بين حماس والسلفية الجهادية، تمثلت في اختطاف ثم إعدام الناشط الإيطالي المتعاطف مع القضية الفلسطينية، فيتوريو أريغوني في إبريل/نيسان2010، على أيدي عناصر سلفية، بعضها كان منتمياً لحماس في السابق. وبالرغم من نأي السلفية الجهادية بنفسها عن الجريمة، إلا أن البيان الذي أصدرته آنذاك حمل في طياته تهديداً واضحاً لحماس، وتحذيراً من المضي قدماً في ملاحقة السلفيين والتضييق عليهم[1].

بعد حادثة أريغوني، شهدت العلاقة بين حماس والسلفية الجهادية شداً وجذباً، مع استمرار الملاحقات، والاعتقالات بحقهم، بين صعود وهبوط، ما دفع هذه الأخيرة إلى تغيير تكتيكاتها، والانخراط في المقاومة ضد إسرائيل عبر إطلاق الصواريخ ضد المستوطنات المحيطة بغزة، لتحسين شعبيتها وسط الجمهور الفلسطيني. والأهم من ذلك كان إحراج حماس، وإظهارها بمظهر المهادن، وحتى الحامي للاحتلال الإسرائيلي عبر الحفاظ على التهدئة، ومنع المقاومة من تنفيذ العمليات ضده. ورغم قلة عددهم واستخفاف حماس بهم، لدرجة أن نائب رئيس المكتب السياسي لحماس وصفهم في حديث لصحيفة الوطن المصرية بأنهم حمولة باص وربما أقل، إلا أن السلفيين الجهاديين استفادوا من التغيرات في مصر بعد ثورة يناير/كانون الثاني 2011، ونسجوا علاقات جيدة مع نظرائهم، أنصار بيت المقدس في سيناء، وشرعوا في تنفيذ عمليات بشكل مشترك، إن كان ذلك عبر إطلاق الصواريخ، أو من خلال تنفيذ عمليات على الحدود المصرية الفلسطينية؛ كما جرى في 18 يونيو/حزيران 2012، عبر عملية استهدفت وحدة لجيش الاحتلال كانت تحرس مجموعة من العاملين على بناء جدار أمني على الحدود المصرية الفلسطينية، أدت إلى مقتل أحد العمال الإسرائيليين وإصابة آخرين. وقد تبنى مجلس شورى المجاهدين في بيت المقدس العملية من خلال نشر شريط فيديو على موقع يوتيوب

---

1 صحيفة السفير اللبنانية، 18 سبتمبر/أيلول 2012.

يُظْهِر المراحل المختلفة لها، من التدريب والمراقبة، إلى التنفيذ، مع إهداء لافت لزعيم تنظيم القاعدة، أيمن الظواهري[1].

أدت هذه العملية إلى قيام الإسرائيليين باستهداف مكثف، وطوال شهرين تقريباً، لمجموعات السلفية الجهادية، بحجة تخطيطهم واستعدادهم لتنفيذ عمليات ضد أهداف إسرائيلية عبر شبه جزيرة سيناء، للتملص من قبضة حماس الأمنية في غزة، إلى أن وقعت عملية معبر كرم أبي سالم في 5 أغسطس/آب 2012، التي استهدفت موقعاً للجيش المصري على الحدود المشتركة مع غزة وإسرائيل، نتج عنها مقتل جميع عناصر الموقع تقريباً – 16 جندياً. قام الجيش المصري عقب العملية باستهداف الجماعات السلفية في سيناء، بينما قامت حماس في قطاع غزة بعمليات تمشيط واعتقال مكثفة للسلفيين الفلسطينيين، من بيت إلى بيت، حسب تصريح القيادي السلفي أبي عبد الله المهاجر لصحيفة الشرق الأوسط. في الوقت نفسه[2]، استهدفت إسرائيل مراكز للمجموعات السلفية، وقامت بعمليات اغتيال بحق قادتها وعناصرها، كتلك التي طالت هشام السعيدني – أبو الوليد المقدسي – في منتصف أكتوبر/تشرين الأول 2012؛ علماً أنه خلف الشيخ عبد اللطيف موسى في إمارة جماعة التوحيد والجهاد. ويُعتَبَر أيضاً أحد القادة المؤسِسين لمجلس شورى المجاهدين في بيتِ المقدس، ما دفع المجموعات السلفية للرد عبر إطلاق الصواريخ ضد المستوطنات، والتجمعات السكنية الإسرائيلية المحيطة بالقطاع.

آفاق السلفية في فلسطين:

من المستبعد أن تقوم السلفية الدعوية بتغيير نهجها، وهي التي تمسكت دوماً بما اعتبرته طريقها الصحيح والمناسب. وبالرغم من حدوث متغيرات عاصفة في فلسطين منذ الانتفاضة الأولى التي شهدت انطلاقة حركتي حماس والجهاد الإسلامي، إلى حربي غزة، مروراً باتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية، والانتفاضة الثانية التي أدت إلى الانسحاب الإسرائيلي أحادي الجانب من قطاع غزة، ظلت السلفية الدعوية متمسكة بنهجها الدعوي السلمي وعدم التدخل في

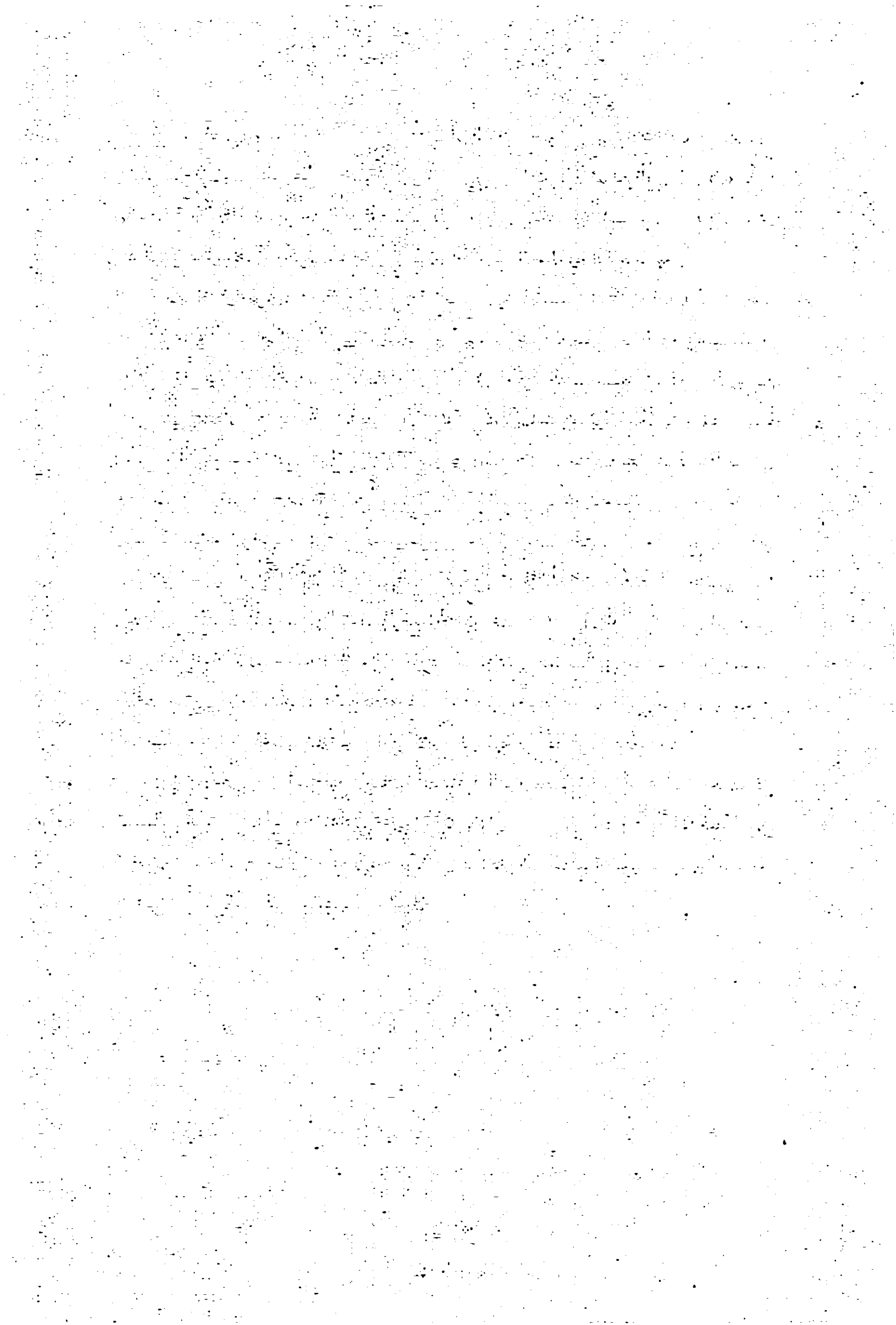
1 نشر في 19 يونيو/حزيران 2012.

2 صحيفة الشرق الأوسط، 8 سبتمبر/أيلول 2012.

العمل السياسي، مع طاعة أولي الأمر دائماً. إلا أن خروج بعض الشباب من هـذا التيار بمحاولات لتأسيس حزب سياسي سلفي في أكتوبر/تشرين أول 2012، تأثراً بالتجربة السلفية المصرية، يلقي الضوء على مؤشر ربما لمراجعات على مستوى الفكر والممارسة، سيكون لها ما بعدها في الخارطة السياسية الفلسطينية.

من جهة أخرى، دحض الربيع العربي أحد الأسس الفكرية الهامة للسلفية الجهادية، وأثبت إمكانية التغيير والوصول للسلطة عبر الوسائل السلمية وصناديق الاقتراع؛ كما أن انخراط الجماعات السلفية في الحياة السياسية في دول الربيع العربي سينال حتماً من جماهيرية القاعدة والتنظيمات المتماثلة فكرياً معها. أما الحرب الإسرائيلية على غزة في 2012، فخرجت حماس منها منتصرة، أقلّه في الجانب السياسي؛ حيث تضمن اتفاق التهدئة الذي جرى التوصل إليه برعاية مصرية سياسية وأمنية، بنوداً نصّت صراحة على تخفيف الحصار وفتح المعابر وتسهيل حرية الحركة للمواطنين والبضائع. ولذا، فإن تزايد قوة حماس وتأثيرها السياسي فلسطينياً وحتى إقليمياً، ورفع الحصار عن غزة، أو تخفيفه بدرجة ملموسة، وانطلاق عملية إعادة الإعمار، ستؤدي حتماً إلى تحسين الوضع الاقتصادي والاجتماعي، وتراجع معدلات الفقر والبطالة، ما يعني تجفيف ينابيع أساسية، غالباً ما اعتمدت عليها الحركات السلفية لزيادة قوتها ونفوذها.

وفي الأخير، قد تستطيع السلفية الجهادية القيام بعملية هنا أو هناك ولكنها لن تستطيع تحدي حماس أو تشكيل بديل مقنع وذي مصداقية لها، وهي بالتأكيد لن تتحول إلى رقم صعب، أو حتى جدي، في المعادلة الفلسطينية التي ما زال العامل الوطني هو الغالب فيها والمسيطر عليها.



الفصل التاسع

السلفيون في لبنان:
التأرجح بين الدعوة والسلاح

سعود المولى*

* باحث متخصص في الحركات الإسلامية اللبنانية.

للبنان موقعه الجغرافي وتكوينه الاجتماعي المتميزان، وهو ما انعكس بالضرورة على مرجعيات التيارات السلفية المختلفة وعلى أدوارها. تتوزع اتجاهات التيار السلفي بين الدعوي الخيري السلمي والجهادي المحارب، كما كان للظروف السياسية خلال الحقب التاريخية المختلفة تأثيرها الواضح على خيارات التيارات السلفية. ويدخل ضمن تلك الظروف الوضع الدولي والإقليمي، الذي ساهم مساهمة كبيرة في تشكيل هذه الخيارات. والملاحظ أن التيارات السلفية اللبنانية، كغيرها من التيارات السلفية في البلاد الأخرى، لا يجمعها إطار تنظيمي واحد، ولا تستقي فكرها من مرجعية واحدة.

ترجع نشأة "التيار السلفي" في لبنان، على الأرجح، إلى دعوة الشيخ سالم الشهال في طرابلس عام 1964[1]. والحقيقة أن هذا التاريخ يشكّل بداية الانتظام

1 الدراسة الأساسية التي ينقل عنها جميع من كتب ويكتب عن سلفية لبنان، هي دراسة السيد علي عبد العال، التي نشرها على مدونته الخاصة يوم 16 فبراير/شباط 2010. وللأسف فإن كل الذين نقلوا عنها (وأحياناً حرفياً) لم يشيروا ولا مرة واحدة الى مصدرهم. وربما وقع خطأ طباعي في نص علي عبد العال، نقله عنه كثيرون، بأن تاريخ السلفية يبدأ عام 1964 وليس 1946؛ فبحسب شهادات أمكن جمعها قامت في سنة 1946 في طرابلس جماعة شباب محمد، التي غدا اسمها فيما بعد "مسلمون"، بقيادة الشيخ سالم الشهال، وكانوا يؤثرون اتباع السنة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً؛ فأطلقوا الحاهم، بحيث لا تقل عن قبضة اليد، وكانوا يستحسنون تخضيبها بالحناء الحمراء، ووضعوا العمامة (الطاقية البيضاء ملفوف عليها شملة بيضاء مع ارتخاء ذيل لها على الظهر)، مع بيعة للأمير على أنه أمير المؤمنين، لوجوب البيعة في الإسلام. فكانت جماعة "مسلمون" بحق أول حركة إسلامية شعبية في طرابلس، التزمت الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنهم لم يكتفوا بالأمر والنهي القوليين، بل حاولوا تغيير المنكر، وفق رأيهم، باليد. ولم يتردد بعضهم في استخدام ماء الفضة المحرق، فرشوا بقليل منه ثياب بعض النسوة، اللواتي نزعن غطاء الرأس، وبدأن يكشفن عن سواعدهن وسيقانهن بقصد إرهابهن ولكن دون إيذائهن. وقد أثار ذلك ضجة كبيرة في البلد. كما قاموا بحملة ضد السينما وإعلاناتها، حيث كانت تلك اللوحات الإعلانية تنتشر أمام سرايا طرابلس العثمانية، فقاموا بتكسيرها؛ وقد شارك في الحملة الشيخ سالم الشهال نفسه، والشيخ عثمان صافي، وهو أحد خريجي الأزهر الشريف. لكن هذه الحركة ما لبثت أن انطفأت وماتت خصوصاً بسبب انتشار المد القومي العربي الناصري في طرابلس، الباحثة عن هويتها العربية الإسلامية في وجه أيديولوجية الكيان اللبناني الجديد. علي عبد العال، "سلفية لبنان: النشأة والتطور."، 16 فبراير/شباط 2010. أنظر، الرابط:
سلفية لبنان: النشأة والتطور: http://ali-abdelal.maktoobblog.com/1234710/

الإسلامي السني في لبنان في حركات دعوية سلفية أو سياسية إسلامية، ولكنه لا يختزل تاريخ السلفية الفعلي في لبنان؛ فقد حظيت الفكرة السلفية بانتشار كبير في بلاد الشام مطلع القرن العشرين، من خلال مجلتي المنار (محمد رشيد رضا)، والفتح (محب الدين الخطيب)، ومن خلال مشايخ سوريين كبار، مثل العلامة جمال الدين القاسمي (ت 1914)، والشيخ طاهر الجزائري (ت 1920)، وعبد القادر بدران (ت 1928)، والشيخ محمد سعيد الباني (ت 1933)، وتلامذتهم، ومنهم الشيخ محب الدين الخطيب (ت 1970)، وعلماء آل البيطار، الذين كان آخرهم الشيخ محمد بهجة البيطار (ت 1976)؛ ومن بعدهم الشيخ محمد أحمد دهمان (ت 1988)، مؤسس المطبعة السلفية بدمشق، والشيخ علي الطنطاوي (ت 1990)، والشيخ زهير الشاويش (ت 2013)، والشيخ مصطفى السباعي، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في سورية[1].

تسعى الصفحات التالية إلى تقديم نبذه تاريخية حول نشأة التيارات السلفية في لبنان وتجلياتها المختلفة، وحول انقساماتها ومواقعها وأدوارها. وتدرس كذلك مرجعياتها الفكرية وتأثير هذه المرجعيات على أدائها الاجتماعي والثقافي والجهادي؛ كما تدرس ارتباطاتها الخارجية وتأثير هذه الارتباطات على فكرها وسلوكها وممارستها.

النشأة المتأخرة والملتبسة:

كانت مدينة طرابلس في الشمال أول من استحضر الفكر السلفي إلى لبنان، ومنها انطلق إلى باقي مناطق هذا القُطر؛ فهي بحق معقل السلفية الأول في البلاد، ويوجد بها ما يقارب عشرين جمعية سلفية[2]. فلماذا كانت طرابلس بالذات مهد نشوء الحركة السلفية ومعقلها، كما كانت أيضاً مهد نشوء الجماعة الإسلامية وحزب التحرير وحركة التوحيد وغيرها من الحركات الإسلامية السياسية؟

تعود خصوصية طرابلس إلى أسباب تاريخية واجتماعية؛ فبورجوازية طرابلس المرتبطة اقتصادياً وتجارياً بالداخل السوري، لم تقبل أبداً بفصل لبنان عن سوريا.

1 محمد بن ناصر العجمي، علاّمة الشام عبد القادر بن بدران: حياته وآثاره (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ)، ص 22.

2 علي عبد العال، المصدر السابق.

وبقي ذلك الموقف ظاهراً وخفياً في أساس الكثير من الأمور، مثل وجود نقابات مهن حرة في طرابلس، مستقلة، ومنفصلة عن بقية نقابات لبنان الموحدة في نقابة واحدة مركزها بيروت. وكانت طرابلس مركزاً للحركات المطالبة بالوحدة مع سوريا في العشرينات والثلاثينات، واستمرت على هذا الموقف حتى بعد أن رأت البورجوازية البيروتية ضرورة الاستقلال اللبناني بعد عام 1936. ولم تقبل طرابلس فعلياً بالاستقلال اللبناني، بل احتضنت كل الحركات القومية العربية، وخصوصاً الناصرية.

وإلى جانب موقف الارتباط بالداخل السوري وبالمحيط العربي، حافظت طرابلس على وضعها كمدينة إسلامية تقليدية، قاعدتها الاجتماعية الأساسية تتشكّل من صغار الحرفيين، وذلك بفعل التهميش الاقتصادي والاجتماعي الذي تعرضت له. كما حافظت لنفس السبب على الوجود القوي والمتميز للصوفية التي تنتشر بين عائلاتها الرئيسة، الأمر الذي يفسر أيضاً سبب تأخر تشكل التيار السلفي فيها.

ترى التيارات السلفية التقليدية في لبنان، كما هي السلفية في كثير من البلدان، أن تتجنب ممارسة العمل السياسي، وتحصر نشاطها في المجال الاجتماعي والدعوي والخيري. يقول علي عبد العال في دراسته للتيارات السلفية في لبنان: "ونظراً لعلمانية الدولة، أحجم السلفيون عن الدخول في مؤسساتها الرسمية، إلا أن الطيف الأكبر من السلفيين لا يعتقد بالدخول في أي مواجهة مسلحة مع الدولة المركزية، لأن ذلك يؤدي إلى الإضرار بالمجتمع من غير فائدة، لكنهم لا يرون الولاء لهذه الأنظمة"[1]. ويدرك السلفيون أهمية احترام الدولة القائمة إذ يقول رئيس جمعية التراث الإسلامي، في مقابلة لصفوان الزعبي، "إنه من دواعي استقرار الأمن في لبنان احترام رئيس الجمهورية الماروني وجميع أركان الدولة. ويشير الزعبي إلى أنهم يسعون إلى درء المفاسد وتقليلها، وجلب المصالح وتكثيرها عبر المشاركة في هذه الجمهورية التي يترأسها ماروني، كما أنهم يتعايشون مع هذا الواقع بناءً على الأحكام الشرعية التي تنظم العلاقة بين المسلم والمخالف له ضمن الدائرة الإسلامية وخارجها"[2]. وبالرغم من أنهم ينأون بأنفسهم عن السياسة، إلا أنهم قد شاركوا في

1 علي عبد العال، المصدر السابق.
2 علي عبد العال، المصدر السابق.

انتخابات 2009، تصويتاً وترشيحاً، ولكنهم لم يحرزوا نجاحاً كبيراً؛ وعليه فقد أكدوا أنهم شاركوا لحماية المصالح الدعوية وبفتوى من كبار المشايخ في جمعية وقف التراث الإسلامي، التي يرأسها الزعبي.

الحركة السلفية في طرابلس: البدايات

تأسست الحركة السلفية المنظمة في لبنان عام 1946 على يد الشيخ سالم الشهال (ت 2000)، الذي "بدأ سلفيته على نحو عصامي وليس من خلال جامعة أو مؤسسة"، وإنما تعرّف على الدعوة السلفية "من خلال مجلة المنار، التي كان يصدرها محمد رشيد رضا، ثم من خلال كتب قرأها للشيخ ناصر الدين الألباني، وابن عثيمين، وابن باز"، "إلى جانب رحلاته المتعددة إلى المملكة العربية السعودية". كانت هذه الحركة ككل حركات السلفية في البلاد العربية معنية فقط بالجوانب الدعوية والتعليمية، وبعيدة تقريباً عن أي شكل من أشكال الصراع الداخلي أو العمل السياسي المباشر[1]. ويقول الشيخ سالم الشهال إنه أرسل أبناءه الثلاثة: داعي الإسلام، وراضي، وأبا بكر، لتعلم العلم الشرعي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، فتخرجوا منها متأثرين بقوة بالمنهج السلفي. ومع تقدم الشهال الأب في السن، آلت زعامة الحركة السلفية إلى نجله داعي الإسلام، الذي مثّل المرحلة الثانية من العمل السلفي، فجمع بين العمل الدعوي والسياسي، وأسس في سبعينات القرن الماضي "نواة الجيش الإسلامي"[2]. ولعل تأسيس الجيش يعود إلى اندلاع الحرب الأهلية في 1975، وانتشار السلاح، ودعم المنظمات الفلسطينية للعديد من التشكيلات العسكرية في طرابلس، ثم الحرب الخفية تارة، والمعلنة مراراً، بين سُنّة طرابلس ونصيريي جبل محسن المدعومين من الجيش السوري.

مارس الجيش الإسلامي العمل العسكري في طرابلس خلال الحرب الأهلية، وخصوصاً بعد سيطرة حركة التوحيد الإسلامي على طرابلس بين 1982 و1985. وقد كان الشيخ سعيد شعبان، مؤسس حركة التوحيد، واحداً من المجموعة التي أسست التيار السلفي مع الشيخ الشهال في عام 1946، كما ساهم في تأسيس

1 علي عبد العال، المصدر السابق.
2 علي عبد العال، المصدر السابق.

جماعة عباد الرحمن بين عامي 1950 و1951، وأصبح بعد ذلك عضواً في الجماعة الإسلامية التي كانت تشكّل فرع الإخوان المسلمين في لبنان. تدرّج الشيخ سعيد في مواقع العمل في الجماعة، وتولى فيها مسؤولية طرابلس والشمال في 1976، وأصبح بعد ذلك عضواً في مجلس الشورى في الجماعة حتى تركها في 1980 بسبب الخلاف حول منهجية العمل الإسلامي[1]. وإثر هزيمة حركة التوحيد أمام الجيش السوري والأحزاب اللبنانية - الفلسطينية المتحالفة معه، حُلّ الجيش الإسلامي في 1985 من قبل المسؤولين عنه.

كان الشيخ سعيد شعبان يحمي السلفيين ويرعاهم، "خاصة داعي الإسلام الشهال، فقد كانت بينهما علاقات شخصية جيدة"[2]. وقد هرب لاحقاً العديد من قادة تلك التجربة الطرابلسية إلى مناطق أخرى داخل وخارج لبنان. وهكذا انتقل داعي الإسلام إلى العاصمة بيروت أولاً؛ ولكن اندلاع حرب المخيمات، وسيطرة حركة أمل وحزب الله، مدعومين من سوريا، على بيروت جعله ينتقل إلى إقليم الخروب في الشوف، ثم إلى صيدا، التي لم يكن بإمكان الجيش السوري دخولها بفعل اتفاق ضمني مع الإسرائيليين على تقاسم النفوذ في لبنان يومذاك. في صيدا، عُرف الشيخ داعي الإسلام الشهال من خلال حركة أطلق عليها اسم "جماعة الدعوة السلفية". ولعل حركته هذه كانت بداية الدخول السلفي إلى مدينة صيدا ومخيم عين الحلوة. في 1988، أنشأ الشهال "جمعية الهداية والإحسان"، التي شكلت الإطار الرسمي للحركة السلفية، وكان عملها يشمل الجوانب الدعوية والتربوية من جهة، والعمل الاجتماعي، من جهة أخرى، بهدف سد حاجات أهل السنة في هذين المجالين.

انصرف الشهال، وبدعم سعودي واضح وكبير، إلى تأسيس العمل الدعوي السلفي عبر المدارس الدينية، والتسجيلات الإسلامية، وكفالة الأيتام، وبناء المساجد، وتأسيس إذاعة القرآن الكريم، وغيرها من النشاطات. وانتشرت خدمات الجمعية من أقصى شمال لبنان إلى أقصى جنوبه، إلى أن أصدرت السلطات اللبنانية

---

1 المعلومات حول حركة التوحيد والشيخ سعيد شعبان مستقاة من لقاءات خاصة أجراها الكاتب مع قادة الحركة في طرابلس على فترات متقطعة.

2 بحسب معلومات علي عبد العال، المصدر نفسه.

قرار حلها في 1996؛ بسبب ما ادّعته من "إثارة النعرات الطائفية في بعض الكتب التي تعتمدها الجمعية في معاهدها الشرعية". وكانت حجتها في ذلك، أن أحد الكتب المقررة للتدريس في المعهد ضم فقرة عن فرقة النُّصيرية باعتبارها فرقة ضالة خارجة عن الدين، بسبب معتقداها المسيئة للإسلام. ويعتبر تاريخ حل جمعية الهداية والإحسان، بقرار سوري - لبناني، محطة فاصلة في تشظي العمل السلفي المنظم وانشطاره؛ فقد أعقب حلّ الجمعية ظهور جمعيات ووقفيات عديدة، أسسها تلامذة الشيخ الشهال، وراح الكل ينافس الكل على كسب الشارع الإسلامي. وقد عزّز هذا التحوّل كثرة الجمعيات والهيئات والشخصيات الخليجية الداعمة مالياً وعقائدياً لهذه الوقفيات والجمعيات السلفية.

فروع المدرسة السلفية:

ظهر في طرابلس جيل سلفي جديد تزعمه الشاب صفوان الزعبي، الذي برز دوره قوياً في ظل الخلاف الشخصي بين الشيخ داعي الإسلام الشهال وزوج شقيقته وابن عمه، حسن الشهال، وبالأخص عندما وقّع الأخير منفرداً على اتفاقية حوار مع حزب الله، استثارت ردود فعل سلفية وإسلامية سنية غاضبة ومنددة. والدكتور حسن الشهال هو رئيس جمعية دعوة العدل والإحسان، وتربطه علاقات بجمعيات وهيئات كويتية يتردد أنها تدعمه مالياً. دعا هذا التباين العديد من الباحثين إلى تقسيم السلفية الطرابلسية إلى مدرستين: المدرسة السعودية، التي استقى منها آل الشهال دعوتهم؛ والمدرسة الكويتية التي يمثلها آل الزعبي، بقيادة الشيخ صفوان الزعبي، أحد أبرز شخصيات تجمع المعاهد والمؤسسات السلفية، ورئيس مجلس أمناء جمعية وقف التراث الإسلامي، التي تُعد امتداداً لجمعية إحياء التراث السلفية الكويتية التي تموّله وترعاه.

البقاع الغربي: بروز السلفية الجهادية

تعتبر بلدة مجدل عنجر، المركز الرئيسي والأول للحركة السلفية في منطقة البقاع، والثانية على مستوى لبنان، بعد مدينة طرابلس في الشمال. ويشير السلفيون إلى أن الشيخ زهير الشاويش لعب دوراً بارزاً وكبيراً في نشر الفكر السلفي من خلال

المطبوعات التي نشرها المكتب الإسلامي الذي يملكه. أما ظهور الحركة السلفية في منطقة البقاع الغربي، فقد بدأ مع عودة عدد من الخريجين البقاعيين من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في 1986، وأبرزهم الشيخ الدكتور عدنان محمد أمامة والشيخ حسن عبد الرحمن. لم يشارك سلفيو البقاع الغربي في الحياة السياسية اللبنانية، وكان اهتمامهم منصباً على الدعوة والتعليم؛ فأنشأوا المدارس وبنوا المساجد وعملوا على إلقاء المحاضرات والدروس وتوزيع الكتيبات والأشرطة التي تبصّر الناس بأمور دينهم، ومنها مدرسة خاصة تجمع بين العلوم الحديثة والعلوم الشرعية، إضافة إلى مسجد الصحابي عبد الرحمن بن عوف، الذي تنطلق منه دورات ونشاطات إسلامية. امتد تأثير الحركة الجديدة إلى قرى البقاع الغربي والأوسط، وخصوصاً تعلبايا وسعدنايل وغزة وكامد اللوز وجب جنين والمرج والقرعون والمنارة، وصولاً إلى مدينة بعلبك وجوارها في البقاع الشمالي (خصوصاً بلدة عرسال).

كان نشر الفكر السلفي الدعوي يهدف في تلك الفترة إلى إنكار بعض العادات الدينية في مجدل عنجر وقرى البقاعين الأوسط والغربي، التي كان يقوم بها أتباع عبد الله الحبشي، مؤسس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (المعروفون باسم "الأحباش"). وقد حصل انشقاق كبير في الحركة البقاعية في 2003 على خلفية جواز تكفير أفراد المؤسسة العسكرية والقوى الأمنية؛ فاحتفظ الشيخان أمامة وعبد الرحمن بالفكر السلفي الدعوي، فيما برز الفكر السلفي الجهادي، الذي تزعمه محمد ياسين الملقب بأبي حذيفة، وارتبط بالقتال داخل العراق، مع علاقة وثيقة بتنظيم القاعدة. بعد الانشقاق، انطلق سلفيو الجهاد إلى إعداد العُدة للقتال في العراق في ظل تسهيلات واضحة من النظام السوري آنذاك؛ وهنا برز اسم إسماعيل الخطيب، الذي تولى تدريب وتأمين بعض الشبان وإعدادهم لخوض معارك ضد الاحتلال الأميركي في العراق، بالتنسيق مع أبي مصعب الزرقاوي. كان لشبان مجدل عنجر دور كبير في العراق، حتى أن أحد أبنائهم (مصطفى رمضان، المعروف باسم أبي محمد اللبناني) تولى مهام مساعد أمير تنظيم القاعدة في العراق (وقُتِل بحسب بعض المصادر في الغارة التي قُتل فيها الزرقاوي[1]، في حين

1 شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي، القسم العام، المنتدى العام، "أسماء المجاهدين الذين استُشهدوا من المهاجرين والأنصار في بلاد الرافدين".

تذكر مصادر أخرى أنه قتل في "غزوة أبـــي غريب")[1]. وقد ظهر سلفيو مجـــدل العنجر بشكل واضح في 2004، حين تمّ توقيف مجموعة إسماعيل الخطيـــب، الـــتي اتُهمت بالتخطيط لتفجيرات كبيرة في بيروت، ولم تثبت التهمة خصوصاً بعد وفاة إسماعيل الخطيب تحت التعذيب. وبحسب عدد من المراقبين، فإن هذا الشق الجهادي المقاتل في العراق كان أداة تحركه المخابرات السورية من خلال شخص قدم مـــن سوريا اسمه أبو معاذ، لعب دور وسيط عمليات نقل المقاتلين إلى العراق.

صيدا: السلفية الدعوية

ظهرت السلفية في صيدا في أواخر الثمانينات من خلال عدد قليل من الأفراد؛ ولكن ما لبثت أن انتشرت مع بداية التسعينات عبر أعمال خيرية ودعوية، كـــان يقوم بها بعض من ينتمون إلى السلفية، ممن أتوا من بيروت والشمال، كعبد الهادي وهبـــي وداعي الإسلام الشهال. ومن مظاهر انتشار هذا الفكر في صيدا، وجـــود بعض الجمعيات ذات التوجه السلفي منها:

- جمعية الاستجابة، وهي جمعية مرخصة، ويشرف عليهـــا الشـــيخ نـــديم حجازي، ومنهجها سلفي علمي، تهتم بنشر الفكر السلفي المجرد من دون حمل السلاح. ويتبع الجمعية مسجد في حي الزهور، ومصـــلى في طلعـــة الإسكندراني، إضافة إلى القيام بأعمال الدفاع المدني عبر سيارات إسعاف تابعة للجمعية.
- مدرسة كُتّاب الصحابـــي عبد الله بن مسعود في حي الصباغ، وهي مؤسسة علمية سلفية مستقلة، وتقوم بدور معهد شرعي خاص، يدرس الفكر السلفي والعلوم الدينية بشكل مستقل، ويديره الشيخ أبو زكريا هدوي، وهو مقرب من مدرسة نديم حجازي.
- التيار الجديد الذي يمثله الشيخ أحمد الأسير، إمام مسجد بلال بـــن ربـــاح، وصديقه الفنان المشهور فضل شاكر؛ وقد راجت أنباء عن حصول هذا التيار على مساعدات مالية من شخصيات قطرية غير رسمية.

---

1 شبكة المنتدى، فئة المجتمع، منتديات إسلامية، "صورة الشهيد البطل أبـــي محمد اللبناني الذي استشهد في غزوة أبـــي غريب".

العرقوب: سلفية إعادة البناء

وصلت أولى ظواهر السلفية إلى بلدة شبعا عبر أحد أبنائها وهو الشيخ قاسم عبد الله، الذي كان مهاجراً في المملكة العربية السعودية، وتردد على بلدته لتقديم المساعدات للمحتاجين، داعياً إلى التمسك بأسس الإسلام، لتتشكل معه نواة الحركة السلفية في المنطقة. وفي 2000، أي بعد تحرير الجنوب اللبناني، دخلت أطر وعناصر من السلفيين إلى عدد من القرى في العرقوب لتتواصل مع الناس عبر نشاطات منوعة ومن خلال مؤسسات اجتماعية، ودينية، وثقافية، وصحية، وتربوية. وقد استفاد التيار السلفي في العرقوب من الإهمال المزمن للمنطقة، ومن الفقر، إضافة إلى الشباب العاطل عن العمل والبنى التحتية المعدومة والطرقات الوعرة.

ومن المفارقات الخاصة بالجهادية السلفية اللبنانية[1]، أنها نشأت في حضن تجربتين غير سلفيتين: الثورة الفلسطينية، من جهة، والثورة الإيرانية، من جهة ثانية. ولا يمكن فهم تطور الحركة الجهادية السلفية من دون العودة إلى قراءة تجربة حركة التوحيد الإسلامي في طرابلس، وتجربة الحركة الإسلامية المجاهدة في عين الحلوة ونهر البارد، وهما تنظيمان كانت ترعاهما حركة فتح في لبنان حتى العام 1991. والنواة المؤسسة لما صار لاحقاً تنظيمات "السلفية الجهادية" في لبنان، هي أقلية حركية نشطة انزاحت من الجهادية الوطنية صوب الجهادية السلفية أولاً، بدءاً من ارتباطها التأسيسي بحركة فتح وبالصراع مع سوريا، إلى ارتباطها بالثورة الإيرانية وحزب الله من خلال المقاومة ضد الاحتلال، وصولاً إلى التأسيس المستقل لحركتها كسلفية جهادية مرتبطة بالقاعدة، وذلك على قاعدة حدثين تاريخيين: عودة الأفغان العرب بدءاً من 1991، ثم الجهاد في العراق بدءاً من 2003؛ وقد انتعشت وتطورت بين هذين التاريخين بفعل رافد خارجي مؤثر قدّمه المغتربون في البلدان الأوروبية والأميركية.

---

1 وأنا أسميها الجهادية السلفية (وليس السلفية الجهادية)، لسبب واضح، وهو أنها نشأت كحركات إسلامية جهادية وطنية عامة ثم انزاحت، رويداً رويداً، نحو الفهم السلفي العقائدي القادم من أفغانستان والعراق والمغتربات؛ أي أنها كانت أولاً جهادية ثم صارت سلفية، وذلك بعكس بعض التيارات السلفية التي تبنّت الفكر الجهادي فيما بعد، كما في الحالة السعودية.

بدايات القاعدة:

منتصف ليل آخر يوم من 1999 - مطلع 2000، جرت أحداث الضنية، التي تمثلت في اشتباك بين مجموعة من الشباب من مناطق القبة وأبي سمرا في طرابلس، تدربت على حمل السلاح في جرود الضنية، وكان يقودها بسام كنج الملقب بأبو عائشة، وهو من اللبنانيين الذين شاركوا في الجهاد الأفغاني، إلى جانب زميل له هو بسام إسماعيل حمود (أبو بكر)، والجيش اللبناني، أدت إلى مقتل كنج واعتقال حمود. ويذكر أن الاثنين كانا قد التحقا بالجهاد الأفغاني، الأول من الولايات المتحدة حيث كان يُقيم، والثاني من السعودية حيث كان يعمل. وقد عادا إلى لبنان ليؤسسا الجماعة التي هاجرت إلى الضنية وباشرت منها نشاطها المسلح. وتؤكد مصادر إسلامية أن هذه المجموعة كانت أول إطار منظم لتنظيم القاعدة في لبنان، مع أن العديد من الشباب المسلم الذين انضموا لأبي عائشة هربوا آنذاك من المضايقات التي تعرضوا لها في طرابلس والشمال، بعد سلسلة تفجيرات طالت كنائس، تبين لاحقا أن بعض الأجهزة الأمنية كان يقف وراءها. بعد معركة الضنية، داهمت قوات الجيش اللبناني بلدة القرعون في البقاع الغربي واعتقلت عدداً من شبابها كما جرت اعتقالات عشوائية في طرابلس وعكار. ولا يزال العديد من معتقلي تلك المرحلة في السجون دون محاكمة ما أدى إلى نشوء قضية خاصة بهم كانت بلا شك أحد أهم أسباب التوتر وتصاعد الغضب الطرابلسي وانتشار التيار السلفي الجديد في لبنان.

عصبة الأنصار: السلاح والمخيمات

انشق الشيخ هشام شريدة عن الحركة الإسلامية المجاهدة في مخيم عين الحلوة (مؤسسها هو الشيخ إبراهيم غنيم، وأبرز قادتها الشيخ جمال خطاب والشيخ عبد الله حلاق)، وأسس في 1984، مع أحد المطرودين من حركة فتح (جمال سليمان قائد كتيبة شهداء عين الحلوة)، تنظيم أنصار الله، الذي ارتبط بحزب الله الشيعي اللبناني وحارب إلى جانبه في معاركه ضد حركة أمل ثم ضد حركة فتح. بعد مقتل هشام شريدة في قتال بين تنظيمه وتنظيم فتح داخل المخيم أواخر 1991، واستئثار جمال سليمان بقيادة تنظيم أنصار الله وتحويله إلى ذراع لحزب الله، أسس تلميذ

شريدة ورفيق دربه في المعتقل وبدايات المقاومة في عـين الحلـوة وابـن قريتـه الصفصاف، أبو محجن عبد الكريم السعدي، عصبة الأنصار، التي خرج عليها ابـن هشام شريدة، عبد الله، وشقيق هشام، يحيى، ليعلنا تشكيل عصبة النـور. ويـرى كثيرون أن عصبة النور كانت تجمعاً عائلياً تشكّل للانتقام لمقتل شريدة ومحاربـة حركة فتح في المخيم والسيطرة عليه من خلال السـيطرة علـى تجمـع أهـالي الصفصاف وهم الأكثرية فيه. وبالفعل، دخلت عصبة النور في صدامات مسـلحة مع حركة فتح وقامت بعدة اغتيالات لكوادرها، أهمها قتل مسؤول فتح العميـد أمين الكايد، الذي ينتمي هو الآخر إلى تجمع الصفصـاف. وفي خريـف 2003، قامت مجموعة مسلحة من حركة فتح بتصفية عبد الله شريدة وعمه يحيى. وبموتهما انتهى عملياً تنظيم عصبة النور، فانضم أكثر عناصر هـذه العصـبة إلى عصـبة الأنصار.

برز اسم عصبة الأنصار وأبـي محجن بشكل كبير بعد اعتقال المجموعة الـتي نفذت عملية اغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحبـاش)، الشـيخ نـزار الحلبـي، في 31 أغسطس/آب 1995؛ حيث اعترف أعضاء المجموعة بأنهم تلقوا التدريب في المخيم وبأنهم تسلموا السلاح من أبـي محجن. وتميزت عصـبة الأنصار بإعلانها عن هويتها "السلفية الجهادية" منذ لحظة التأسيس، كما تميـزت بإرسال المقاتلين إلى العراق لمحاربة الأميركيين، حيث خاضت عدداً مـن المعـارك وسقط لها أكثر من 20 عنصرا. وتُعتبر عصبة الأنصار اليوم مـن أهـم القـوى الإسلامية في مخيم عين الحلوة وأكثرها تنظيماً وانتشاراً لناحية العدد والمناصـرين، وهي أول ظاهرة عسكرية تتشكل للقوى الإسلامية السلفية وصاحبة أول مدرسة سلفية في عين الحلوة تحديداً وفي المخيمات الفلسطينية عموماً. ويتولى قيادة عصـبة الأنصار حالياً ثلاثة أشخاص هم: وفيق عقل (أبو شريف)، وأبو عبيـدة، وأبـو طارق، والأخير أبرزهم من حيث كونه أحد أشقاء أبـي محجن الخمسة. ويُـذكر أن ابن أبـي محجن، إبراهيم السعدي، أمضى خمس سنوات في السجون السورية، وقد اعتقلته السلطات الأمنية السورية خلال توجهه إلى العراق وأفرجت عنه أوائل شهر مارس/آذار 2012، أي في ذروة الجدل حول ذهاب سلفيين جهاديين للقتـال في سوريا.

جند الشام: ذراع القاعدة

أخذ تنظيم جند الشام في تصدر المشهد السياسي اللبناني بعد سلسلة من الحوادث الأمنية، لا سيما الاشتباكات التي وقعت بين التنظيم والجيش اللبناني في مخيم عين الحلوة يوم 24 أكتوبر/تشرين الأول 2005. وكان للتنظيم نشاطات عسكرية في الداخل السوري وعلى الحدود اللبنانية السورية. ويعلن جند الشام أنه يستمد أفكاره من زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن. وتعود تسميته إلى المجموعة الأولى التي تزعمها أبو مصعب الزرقاوي في أفغانستان في 1999، حيث أطلق الاسم على مخيم التدريب الذي ضمّ متطوعين من بلاد الشام، أي لبنان وسورية والأردن وفلسطين. وتعود المسؤولية العسكرية لهذا التنظيم في لبنان إلى غاندي السحمراني (لبناني الجنسية)، وهو ممن شاركوا في أحداث الضنية في شمال لبنان مطلع 2000، وعُثر عليه مقتولاً في يناير/كانون الثاني 2010 في سوق الخضار داخل المخيم.

ويبدو أن التنظيم نشأ في 2004 في مخيم عين الحلوة على يد الفلسطينيين: أبو يوسف شرقية، وأسامة الشهابي، وعماد ياسين، وغاندي السحمراني. اختير الأول أميراً، لكنه واجه صعوبات في ضبط التنظيم، ما دفعه لإعلان تخليه عن الإمارة ببيان مقتضب وُزِّع في مخيم عين الحلوة في 6 أكتوبر/تشرين الأول 2004. ومنذ ذلك الحين يمكن القول إن هذا التنظيم، الذي ضم بضع عشرات من المسلحين، قد انهار، وتفرّقت عناصره إلى عدة مجموعات صغيرة، عاد أكثرهم إلى عصبة الأنصار.

فتح الإسلام: الصدام الداخلي

ظهر تنظيم فتح الإسلام للعلن في 24 أكتوبر/تشرين الأول 2006 إثر اشتباك في مخيم البداوي قرب طرابلس مع عناصر من اللجنة الأمنية في المخيم المذكور. وقد انتقل عناصر التنظيم بعد هذا الاشتباك إلى مخيم نهر البارد، وهناك نما التنظيم بشكل غير طبيعي، وتورّط في مشروع خطير، أدى إلى اصطدامه مع الأجهزة الأمنية للدولة اللبنانية، اعتباراً من 20 مايو/أيار 2007. كانت حصيلة المواجهة تصفية التنظيم وتدمير مخيم نهر البارد. وقد شهدت نهاية هذه المواجهة عملية فرار لعدد من عناصر

التنظيم فجر 2 سبتمبر/أيلول 2007، تمكّن بعضهم من الوصول إلى مخيم عين الحلوة. ويقال اليوم إن هذه المجموعة تأتمر بأوامر عبد الرحمن عوض، خليفة شاكر العبسي، مؤسس التنظيم. ولا يزال عبد الرحمن عوض متوارياً عن الأنظار، فيما لا يُعرف على وجه اليقين إن كان يوجد راهناً مجموعة ترتبط بهذا الرجل في المخيم أم لا؟ وقد أفرجت السلطات السورية عن زعيم الحركة شاكر العبسي، المولود في أريحا والأردني الجنسية والإقامة والدراسة، بعدما كانت اعتقلته في 2002.

الانتشار السلفي التقليدي:

تنتشر الجمعيات والمعاهد السلفية في لبنان من الشمال إلى أقصى الجنوب، مروراً ببيروت، ويبلغ عددها أكثر من 25 جمعية، تقوم بأنشطة خيرية في مجال علاج المرضى، ومساعدة الفقراء، ودعم الطلبة المتفوقين علمياً، والدعوة الدينية، ومساعدة الأيتام والأرامل، والكثير منها لا يتوقف نشاطه على العمل الخيري أو الدعوة، بل راكمت نفوذاً سياسياً، وهي:

- جمعية دعوة الإيمان، ومعهد كلية الدعوة والإرشاد (طرابلس)، ويرأسها د. حسن الشهال.
- جمعية الهداية والإحسان الإسلامية، التي أسسها الشيخ داعي الإسلام الشهال، والتي تعمل حالياً تحت اسم وقف اقرأ الإسلامي.
- وقف ومعهد الإمام البخاري في عكار، ويديره الشيخ سعد الدين كبي والشيخ عبد الهادي وهبي.
- وقف الأبرار ومعهد طرابلس للعلوم الشرعية في طرابلس، بإشراف الشيخ فؤاد أزمرلي.
- وقف ومعهد الأمين للعلوم الشرعية في طرابلس، ويديره الشيخ بلال حدارة.
- جمعية الاستجابة الخيرية، وتنشط في صيدا والجنوب، ويرأسها الشيخ نديم حجازي.
- مكتبة اقرأ الإسلامية، ويشرف عليها د. الشيخ عمر بكري فستق.
- وقف إحياء التراث الإسلامي، ويشرف عليه الشيخ صفوان الزعبي، ولديه نشاطات عدة في المناطق اللبنانية.

- جمعية النور الخيرية، وتنشط في شبعا والعرقوب وفي بلدة الكفور قرب النبطية، ويشرف عليها الشيخ أبو جهاد الزغبي.
- مسجد حمزة في طرابلس، ويتولى إمامته الشيخ زكريا المصري.
- الوقف الخيري الإسلامي في صيدا، ويرأسه الشيخ أحمد عمورة.
- جمعية ومركز السراج المنير (بيروت).
- وقف البر الخيري (الضنية).
- المركز الإسلامي ومسجد عبد الرحمن بن عوف (البقاع ومجدل عنجر).
- جمعية الإرشاد ومدرسة الإبداع (عكار).
- وقف إحياء السنة النبوية (الضنية).
- دار الحديث للعلوم الشرعية (طرابلس).
- وقف إعانة الفقير (طرابلس).
- تجمع سنابل الخير (عكار).
- وقف الخير الإسلامي، ومسجد ومركز الأقصى (الضنية).
- الوقف الإسلامي السني الخيري (زغرتا).
- وقف إغاثة المرضى (طرابلس).
- جمعية التقوى الإسلامية في بيروت، ويرأسها الشيخ جميل حمود.
- وقف الفرقان للبحث العلمي (طرابلس).
- وقف البلاغ الإسلامي (طرابلس).
- مسجد بلال بن رباح في (صيدا) وإمامه الشيخ حسن الأسير.
- إذاعة صوت الإسلام في بيروت، ويشرف عليها وقف القدوة للعلم والدعوة، وهو عبارة عن اتحاد جمعيتين، هما "جمعية التقوى" و"جمعية العلم والإيمان" بإشراف الشيخ أحمد الميكاوي الذي تأثر بمدرسة الشيخ سفر الحوالي، والشيخ سلمان العودة، والشيخ سعد الحصين. حصل بعدها خلاف داخل إذاعة صوت الإسلام بين تيار قطبي قريب من أفكار علماء الصحوة في السعودية، وتيار آخر محسوب على الشيخ عبد الهادي وهبة، المتأثر بفكر الشيخ المدخلي.

- مسجد التقوى في طرابلس، وإمامه الشيخ سالم الرافعي الذي يتنامى حضوره، نظراً للحالة السلفية التنظيمية التي نجح في تأسيسها في مناطق الزاهرية والقبة والميناء والأسواق.

الموازنة: الدعوة والسلاح

انطلقت الدعوة السلفية في لبنان على قاعدة العمل الدعوي والخيري الاجتماعي والارتباط بمدارس الدعوة السلفية في السعودية، ثم أدت الحرب الأهلية اللبنانية إلى تطعيمها بمدارس جهادية ومسلحة، حاولت الدفاع عن الهوية السنية لمدينتي طرابلس وصيدا في وجه النظام السوري. ومع تصاعد الاعتداءات والغزوات الإسرائيلية، نشأت سلفية مقاتلة في المخيمات الفلسطينية. غير أن العامل الحاسم في تطور السلفية اللبنانية تمثل بالجهاد الأفغاني؛ ففي أفغانستان انتظم الجمع المجاهد في كيانات واجتهادات، انضمت إليها لاحقاً عناصر جهادية من جنسيات مختلفة، حملت فيما بعد اسم الأفغان العرب[1]. تطورت هذه الجهادية السلفية الجديدة في المخيمات لاحقاً من خلال الجهاد في العراق؛ ونمت بالتالي منظمات جديدة رفضتها تيارات السلفية التقليدية. فالسلفيون التقليديون هم الأغلبية الساحقة من التيار السلفي في لبنان، ويرفضون أفكار ونهج ومبادئ القاعدة، التي، وبحسب رأيهم، تشوه صورة السلفيين الذين «لا يرضون بالقتل والتدمير إلا إذا كان جهاداً دفاعاً عن الأرض أو العرض»[2]. كما يؤكد هؤلاء على وجود مجموعات سلفية تكفيرية في لبنان، تلتقي مع القاعدة في الفكر والمنهج، لكنها ليست قادرة على أن تتصل بها ومعها تنظيمياً لأسباب عدة، أبرزها التعقيدات الأمنية لدى القاعدة والرقابة الأمنية المفروضة على هذه المجموعات؛ والدليل على ذلك هو أن عدداً من الأشخاص محتجزون لدى القضاء اللبناني بتهمة الفكر الجهادي الذي تحمله القاعدة، لا بل يحاكم بعضهم بتهمة الانتماء إلى القاعدة نفسها[3].

---

1 قارن مع ما ورد في كتابي: الجماعات الإسلامية والعنف (دبي: طبعة دار مدارك، 2012).

2 غسان ريفي: موقع حركة التوحيد الإسلامي، 5 مارس/آذار 2012.

3 المصدر نفسه. والجدير ذكره أن موضوع هؤلاء المعتقلين من دون محاكمة (وهم بالمئات، وغالبيتهم من طرابلس والشمال)، كان شرارة اندلاع الغضب الطرابلسي، الذي شكل حاضنة أساسية وفعلية لنمو وانتشار الجماعات السلفية منذ 2003.

ويرى صفوان الزعبي «أن السلفية تنتشر اليوم في لبنان لتعبئة الفراغ الناتج عن جنوح كثير من الحركات الإسلامية من الحالة الدعوية إلى التلهّي بأمور السياسة والمناصب»[1]. ويقول عدنان إمامة إن السلفيين المتشددين ليس لهم فعالية تُذكر في لبنان، و"هم في الأساس لا يتجاوز عددهم 50 إلى 60 سلفياً متشدداً"[2]. ويعتبر شيخ القرّاء في طرابلس بلال بارودي "أن الصحوة الإسلامية التي حصلت في الثمانينات من القرن الماضي بلغت اليوم سن الرشد، وهي تعمل لاستعادة حضورها وقوتها. وقد بدأ ذلك من خلال ثورات الربيع العربي، حيث رأينا كيف أن الشارع العربي اختار الإسلاميين لتمثيله سواء في تونس أو مصر، وهذا أمر يبشر بالخير"[3].

وفي الختام، يمكن القول إن التيارات السلفية في لبنان تأثرت كثيراً بالموقع الجغرافي للبنان؛ فوجودها بجوار كل من سوريا، إسرائيل، العراق وفلسطين، المنطقة الحية والمليئة بالصراعات المتجددة، كان له الأثر البالغ في تكوين ونشاط التيارات السلفية. كما أن وجود المخيمات الفلسطينية داخل لبنان لعب أدواراً مختلفة في منعطفات مختلفة من تطور التيار السلفي. أضف إلى ذلك، التركيبة الاجتماعية، الثقافية، والسياسية للمجتمع اللبناني، التي انعكست بوضوح في سلوك وأفعال القوى السلفية المختلفة. كما أن ثورات الربيع العربي أشاعت جواً من التفاؤل داخل القوى الإسلامية المختلفة في لبنان، بما في ذلك التيار السلفي.

---

1 المصدر نفسه.

2 راجع المقابلة التي أجراها عفيف دياب، جريدة الأخبار اللبنانية، الخميس 11 أكتوبر/تشرين الأول 2012.

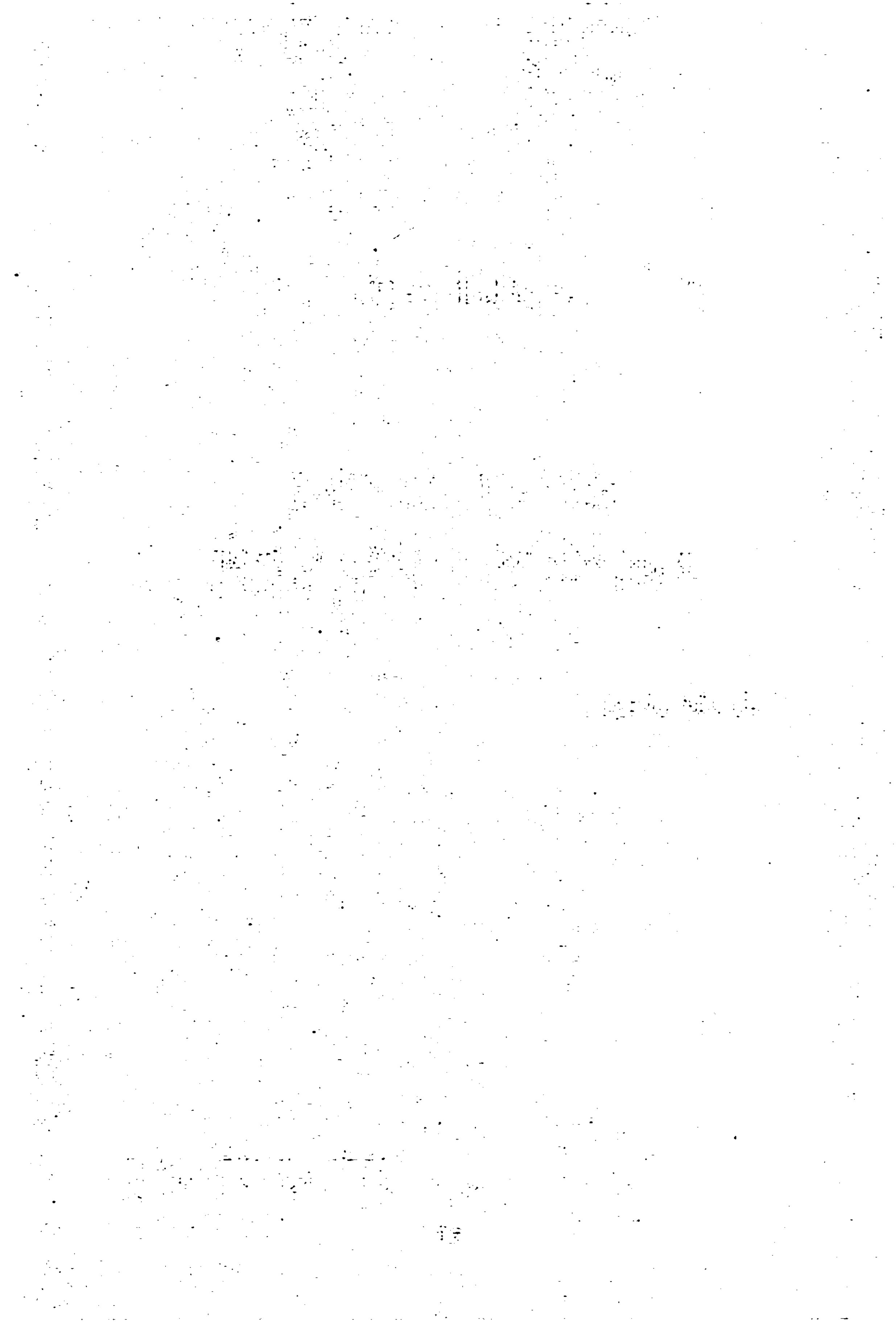
3 غسان ريفي: المصدر السابق.

الفصل العاشر

السلفية في السودان: الانقسام بين السلمية والمواجهة

جمال الشريف*

* كاتب وباحث سوداني.



يعتبر التدين في السودان أقرب إلى التصوف منه إلى السلفية؛ إذ تعرّف السودان على الإسلام السني بمسحة صوفية منذ وقت مبكر. ويُقدر بأن أكبر من 60% من أهل السودان، أي حوالي 16 مليون شخص، مرتبطون بجماعات صوفية، بينما لا تشكّل الجماعات السلفية سوى 10% من الخريطة الدينية للسودان، التي يمثلها إلى جانب المتصوفة والسلفيين كل من غير المنتمين إلى أي من الطوائف، إضافة إلى الإخوان المسلمين[1]. في بداية المد السلفي، كانت التيارات السلفية في السودان معتدلة، متأثرة بطبيعة الشخصية السودانية. وقد بدأت السلفية في السودان رحلتها منذ 1935، ولكنها لم تعلن عن وجودها إلا في 1936. وتعتبر السلفية في السودان واحدة من أقدم الحركات السلفية في المنطقة؛ وهي كغيرها من التيارات السلفية دعوة إصلاحية، تستهدف إصلاح المجتمع، ابتداءً من نشر عقيدة التوحيد؛ وهي في نسختها التقليدية امتداد للدعوة السلفية في الجزيرة العربية. في العقدين الأخيرين، تنامى المد السلفي في السودان؛ وكما في بلدان أخرى، وبفعل بعض التحولات الداخلية والإقليمية والدولية، ظهر ما يسمى بالسلفية الجهادية، التي تدعو إلى التغيير بالجهاد، وتروج لخطاب يقول بتكفير النظم الحاكمة واستخدام العنف. وبالرغم من قلة عدد أعضائها وضعف نفوذهم داخل السودان، إلا أن السلفية الجديدة استطاعت لفت أنظار الإعلام وتنفيذ بعض الهجمات المسلحة.

تتناول هذه الورقة بالدراسة التيارات المختلفة للسلفية في السودان، تطورها التاريخي، انقساماتها ومدارسها المختلفة، وتأثير حركة الثورة العربية على هذه التيارات.

1 حسن مكي محمد أحمد، "الخارطة الدعوية في السودان وآفاق التعايش"، ورقة مقدمة لهيئة الأعمال الفكرية بالسودان، 2007.

السلفية التقليدية: جماعة أنصار السنة المحمدية

هي جماعة دعوية إصلاحية، تهتم بأمر إصلاح المجتمع، بدءاً من إصلاح المعتقد. وتعتبر الجماعة امتداداً للدعوة السلفية في الجزيرة العربية، وهي أول جماعة سلفية تنشط في السودان[1]. وكانت الأفكار السلفية بدأت تأخذ طريقها إلى البلاد من الحجاز عن طريق الحج، وليس من مصر أو غرب إفريقيا، الذي وفد منه الإسلام السني والصوفي. وطبقاً لدراسة حول جماعة أنصار السنة المحمدية، يبدو أن السودان تعرّف على التيار السلفي من خلال كوكبة من العلماء، أبرزهم عبد الرحمن بن حجر الجزائري (1870– 1939)، الذي أقام بالسودان لفترة من الزمن[2]. بدأ الجزائري نشاطاً سلفياً في السودان منذ نهاية القرن التاسع عشر، وفي 1936، أعلن الشيخ يوسف أبو عن قيام جماعة أنصار السنة من أجل الدعوة للتوحيد والعقيدة الصحيحة. في 1947، تم التصديق للجماعة بإنشاء مركز عام. وفي 1967، أقاموا مسجدهم الأول، الذي افتتحه الملك فيصل بن عبد العزيز بن سعود[3].

يشمل نشاط الجماعة الدروس والحلقات في المساجد والبيوت ودور العلم المختلفة، ولكنها لم تحصر نفسها في الحقل الدعوي وحسب، بل كان لها وجود فاعل في الحقل السياسي أيضاً. خلال السنوات الأولى بعد الاستقلال في 1956، نشطت الجماعة لمطالبة الأحزاب السياسية بتطبيق الدستور الإسلامي وتحكيم الشريعة الإسلامية؛ كما شاركت في جبهة الميثاق الإسلامي، التي تشكلت من الإخوان المسلمين وحزب الأمة والاتحادي الديمقراطي، بغرض الضغط من أجل دستور إسلامي، وخاضت الانتخابات العامة في السودان عام 1964. في السنوات اللاحقة، اتخذ أنصار السنة موقفاً واضحاً من حركة التمرد في جنوب السودان، فقاموا بتنظيم حملات لدعم القوات المسلحة، ثم أنشأوا أمانة خاصة في هيكلهم

---

1 تاريخ جماعة أنصار السنة المحمدية،
أنظر الرابط: http://www.ansar-alsuna.net/article/11

2 د.مهدي ساتي؛ "التيار السلفي في السودان"، دراسة غير منشورة، مكتبة جامعة إفريقيا العالمية؛ 2007.

3 سالم الحسن الأمين؛ مجلة الدعوة والاعتصام؛ العدد 45، 1969.

السياسي باسم أمانة السياسة الشرعية والبحوث. وفي الوقت نفسه، بدأوا إصدار مجلتهم "الاستجابة"، التي ناقشت الكثير من القضايا السياسية[1]. وإلى جانب ذلك، أدركت الجماعة أهمية المراكز والمعاهد الدعوية، فأنشأت عدداً منها لمختلف المراحل الدراسية للطلاب السودانيين والوافدين. وكانت مناهج هذه المراكز على غرار مناهج جامعة المدينة المنورة وجامعة الإمام محمد بن سعود. ولأنصار السنة جهود مقدرة على الصعيد الاجتماعي وحركة التحول الاجتماعي، فقد أولوا اهتماماً خاصًّا بالمرأة وإقامة المجمعات النسوية ومراكز تحفيظ القرآن والتدبير المنزلي؛ كما اهتموا بالعمل الخيري التطوعي من خلال استقطاب الدعم من التبرعات الخيرية السودانية والعربية لمجالات الإغاثة وبناء المدارس. وكأية جماعة طائفية أو سياسية، لم تنجُ الجماعة من ظاهرة الصراعات الداخلية والانشقاقات، التي انتهت بها إلى تيارات وأجنحة عدّة، أبرزها التيارات الثلاثة التالية[2]:

الأول: جماعة اللاجماعة، وترفض هذه المجموعة العمل المنظم تحت أمير أو قائد، وتقول ببدعية الانتماء للجماعات الإسلامية، وتسعى لإقناع الشباب بالخروج على جماعاتهم، ولا تؤمن بالعمل السياسي، وترى أن من السياسة ترك السياسة، وتدعو إلى وجوب طاعة الحاكم وتحرّم المعارضة السياسية، ولا تؤمن بشرعية قيام الأحزاب السياسية، أو أي شكل من أشكال التعددية الدعوية، أو السياسية في المجتمع والدولة. وتُعتَبر هذه الجماعة امتداداً لمدرسة محمد أمان الجامي وربيع الهادي المدخلي في المملكة العربية السعودية، التي تقول ببدعة الانتماء[3]. كما تتبنى هذه الجماعة المنهج الدعوي للشيخ ناصر الدين الألباني، الذي يقوم على ما يسميه التصفية والتزكية، ويعني بها تصفية كتب التراث من الحديث الضعيف والمرجوح، وتربية الأتباع على ما صح من ذلك. وقد ارتبطت هذه المجموعة بحادثة مشهورة، وقعت بمنطقة الخرطوم، حينما أقدم شباب من الجماعة بسكب البنزين على جهاز التلفزيون وحرقه على مشهد من الأهالي بدعوى دخوله على النساء في

1 وليد الطيب؛ "خريطة الجماعات السلفية في السودان"، دراسة غير منشورة، 2012.
2 المصدر السابق.
3 المصدر السابق.

مخادعهن دون استئذان[1]. ومن أبرز قيادات هذه الجماعة الشيخ حسين خالد عشيش، وهو داعية سوري استقر في السودان منذ 1993.

الثاني: جمعية الكتاب والسنة الخيرية، ونشأت إثر الخلاف مع قيادة جماعة أنصار السنة عام 1992، لتختار لنفسها أهدافاً محددة تمثلت في محاربة الشرك والخرافة ومظاهر الشعوذة والدجل، ونشر العقيدة الصحيحة؛ ومن أبرز رموزها إبراهيم الحبوب وصلاح الأمين.

الثالث: جماعة أنصار السنة (الإصلاح)، وقد ظهرت إلى العلن في يوليو/تموز 2007[2]؛ وتعتبر أحدث الجماعات السلفية انشقاقاً عن الجماعة الأم، بعد الخلاف الذي نشب بين رئيس الجماعة، شيخ الهدية، ونائبه الشيخ أبي زيد محمد حمزة، بسبب المشاركة في الحكومة السودانية؛ إذ كانت مجموعة الشيخ أبي زيد محمد حمزة ترفض المشاركة في الحكم والدخول في السياسة. ولما زادت شُقّة الخلاف، أصدر الشيخ الهدية بياناً فصل بموجبه الشيخ أبا زيد محمد حمزة من منصبه كنائب للرئيس ومن الجماعة. وفصلت الجماعة أيضاً عدداً من القيادات الطلابية التي كانت طرفاً في الأزمة. كما فصل بعض قيادات الجماعة، ومنهم الشيخ محمد الأمين إسماعيل، الداعية المعروف في السودان، وشيخ الدين التويم المحامي. ونشطت وساطات المهتمين بالعمل الدعوي في السودان، وخارجه، لتقريب وجهات النظر بين الطرفين، ولكنها لم تنجح في احتواء الخلاف[3]. نتيجة لذلك الخلاف، أصدر الشيخ الهدية بياناً أكد فيه موقف الجماعة التاريخي من المشاركة في السلطة، حيث إنها تسمح بالمشاركة الشخصية لأفراد الجماعة وقياداتها في الحكومة. وفي المقابل، اعتبر الشيخ أبو زيد محمد حمزة ومؤيدوه مشاركة هؤلاء الأفراد خروجاً على منهج الجماعة، الذي عرفت به، كونها "جماعة دعوية لا علاقة لها بالسياسة"[4]. وتُعتبر هذه الجماعة معارضة للحكومة السودانية، ولها مواقف نقدية من الجماعات

---

1 منتصر أحمد إبراهيم؛ السلفية الجهادية ومهددات الأمن القومي السوداني (القاهرة: مطبعة الحوراني، 1997)، 28.

2 محمد نجيب العالم؛ تاريخ السلفية في السودان (ليبيا: دار النـزهة، 1998)، 219.

3 المصدر السابق؛ 223.

4 أنصار السنة في السودان (الإصلاح).
أنظر الرابط: http://www.kagpar.com/vb/showthread.php?t=5334

الإسلامية الأخرى، وخاصة جماعة الإخوان المسلمين؛ كما لا تتمتع بأية علاقات تحالفية أو تشاركية مع أي من الأحزاب السودانية. ومن أهدافها دعوة الناس إلى الحكم بما أنزل الله وتطبيق شريعة الله في الأرض، وتربية المسلمين على دينهم الحق والعمل بأحكامه، والتحلي بفضائله وآدابه، والسعي لتحقيق حياة إسلامية راشدة، وإنشاء مجتمع رباني على منهج النبوة.[1] وتتوفر مؤشرات على أن الجماعة تتجه نحو الانغلاق والتشدد، مع نزعة تكفيرية ظاهرة.

السلفية الوسطية: حزب الوسط الإسلامي

أسس هذا الحزب رسمياً في أكتوبر/تشرين الأول 2006، بعد استقالة مؤسسه الدكتور يوسف الكودة من الأمانة العامة والمركز العام لجماعة أنصار السنة المحمدية. ويعتبر الحزب أن رسالته الأساسية هي العمل على معالجة الأخطاء المتكررة، والتجارب المحسوبة على الإسلام، ومراجعة وتصحيح ما يُسمى بالإسلام السياسي، وتقديم نموذج إسلامي مشرق فكراً وتطبيقاً، قولاً وعملاً[2]. ويرفض الحزب الغلو والتشدد في الدين وتحميل النفوس فوق طاقاتها، كما يرفض أن تُحصر حقوق المواطنة في فئة قليلة في بلاد السودان، متعددة الثقافات والأعراق والمعتقدات. ويرفض الحزب أيضاً الانقلابات العسكرية واستخدام القوة كوسيلة للوصول إلى السلطة. ويؤمن بالتداول السلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع؛ ويدعو إلى تطوير الديمقراطية بالبلاد، حتى تصبح أكثر توافقاً وقبولاً وواقعية. يعتبر الحزب أن دور المرأة في الحياة العامة ما زال ضعيفاً، ولا بد من إعطائها حقوقها السياسية كاملة لتقوم بواجبها في تصحيح مسيرة الأمة، ولتتبوأ المقاعد الأمامية في مسيرة التغيير والمراجعة[3]. وليس لدى حزب الوسط الإسلامي تحفظ على أن تتولى المرأة أغلب المناصب أو كلها فيما عدا الإمامة العامة. ويُلاحَظ أن هذه الأفكار فيها جرأة غير معتادة عند السلفيين، ولعل هذا السبب هو ما حال دون انخراط أعداد كبيرة منهم في الحزب أسوة بالانقسامات السابقة في جماعة أنصار السنة.

---

1 جماعة أنصار السنة المحمدية، أهدافنا.
أنظر الرابط: http://ansar-alsunna.net/portal/details.php?rsnType=1&id=15

2 الطيب، "خريطة الجماعات السلفية في السودان"، مصدر سابق.

3 المصدر السابق.

كما لم يقدم الحزب رؤى تأصيلية عميقة لأفكاره الرئيسة، وهي أفكار غير شائع التسليم بها في الوسط الإسلامي السلفي. ويُنظَر إلى حزب الوسط الإسلامي على أنه سلفية مخففة؛ فرئيس الحزب يرى أن الغلو في تكفير الآخرين من الأمور الخطيرة، وأن تكفير المسلم كقتله، وأن من يكفّر طائفة من الناس لا يدري كم من الأنفس ستموت بسببه[1]. ويقول الكودة "إننا مأمورون بحماية الأنفس فلماذا نقتلها بتكفيرها؟"[2].

السلفية الجهادية:

الرافد الأفغاني:

كما في بلدان عربية وإسلامية أخرى، فإن عودة ما عُرف بالأفغان العرب قد ساهمت في التأثير على بعض التيارات السلفية، وظهرت فئة من الشباب التي تدعو للجهاد ضد الاستكبار العالمي؛ ولكن ظلت هذه الفئة محدودة العدد ولا يجمعها تنظيم واحد. وتخلص دراسة غير منشورة إلى أنه إلى عهد قريب، كان مصطلح السلفية مرتبطاً بجماعة أنصار السنة المحمدية، التي كانت تقوم بالدعوة بمنهج سلمي، إلى أن تدفقت إلى السودان مجموعات سلفية أخرى من أفغانستان عُرفوا بالأفغان العرب؛ وذلك بعد نهاية الجهاد ضد الاتحاد السوفياتي. توافدت هذه المجموعات، ومن بينهم أسامة بن لادن، للاستقرار بالسودان في أعقاب ما يُعرف في بداية عقد التسعينات بسياسة الباب المفتوح التي انتهجتها الحكومة السودانية[3]. وعلى الرغم من عدم ممارسة هذه المجموعات أية نشاطات ذات ارتباط مباشر بالجهاد، إلا أن دوائر عالمية رأت أن وجود هذه المجموعات، ومنهم الشيخ أسامة بن لادن، في السودان، يشكل خطورة عليها. في النهاية، غادر أسامة بن لادن السودان إلى أفغانستان في 1996.

---

1 محمد الأمين عبد النبـي، "تكفيريو السودان: الوجه الآخر للقاعدة"، مدونة محمد الأمين عبد النبـي، 2010/5/30.

2 المصدر السابق.

3 تنظيم القاعدة في السودان: منصات جديدة للانطلاق. أرشيف وزارة الخارجية السودانية.

ومن المفارقات، أن التطرف الديني في السودان، الذي يقوم على أساس تكفير الحكام والمجتمع، كان محدوداً ومحصوراً في مناطق معينة، مثل منطقة أبو قوتة في ولاية الجزيرة، على بعد 400 كيلومتراً من الخرطوم؛ ومنطقة الفاو شرق السودان، على بعد 500 كيلومتراً من العاصمة؛ وجيوب صغيرة في كل من الدمازين، الواقعة على بعد 600 كيلومتر جنوب شرق الخرطوم، ومنطقة كوستي، التي تبعد 400 كيلومتر غرباً، بالإضافة إلى أعداد قليلة في الخرطوم نفسها. وكان هؤلاء الإسلاميين يُسمَّون بالعزلة، نسبة لاعتزالهم المجتمع وهجره دون مخالطته، باعتباره مجتمعاً كافراً ومشركاً، يتحاكم إلى الطاغوت والقوانين الوضعية. ولم يكن لهم نشاط يذكر خارج دوائرهم الخاصة ومنابرهم المعروفة.

تزامن مع دخول الأفغان العرب إلى السودان عودة الشيخ السوداني محمد عبد الكريم، مرحَّلاً من السعودية في 1993، حيث كان يعمل إماماً وخطيباً لمسجد الكوثر بجدة. وما إن استقر محمد عبد الكريم بالسودان، حتى أحاط به تجمع كبير من الشباب، أطلقوا على كيانهم اسم الجبهة الإسلامية المسلحة، التي حاولت تنفيذ العديد من العمليات العسكرية، من بينها مذبحة كمبو 10[1]. وفي 1993 أيضاً، عاد إلى السودان مرحَّلاً من دولة الإمارات العربية الشيخ عبد الحي يوسف، الذي كان إماماً وخطيباً لمسجد محمد بن زايد في أبو ظبي. ولحق بهما بعد ذلك الشيخ مدثر أحمد إسماعيل. كان هؤلاء قد درسوا في الجامعات السعودية وتخرجوا منها وعملوا بها قبل ترحيلهم إلى السودان؛ وقد اتخذوا من المنابر العامة، كالمساجد والجامعات، ساحات للدعوة والعمل الخيري. وبازدياد وتيرة وحدة الخطاب الذي تبناه هؤلاء الشيوخ العائدون من دول الخليج، وبتوفر المهارات والقدرات العسكرية التي وفرها الأفغان العرب الذين وفدوا إلى السودان، تصاعد نشاط التيار السلفي الراديكالي. وبذلك، ظهر تيار من السلفية سُمي اصطلاحاً بالسلفية الجهادية، لأنها زاوجت بين الاتجاه السلفي في المعتقد والتوجه وبين المنهج الحركي التنظيمي المستمد من تنظيمات الإخوان المسلمين؛ وأصبح شعارهم "سلفية المنهج وعصرية المواجهة". ونتيجة لذلك، ظهرت على الساحة السودانية حالات متفرقة من العنف الدموي بين السلفيين أنفسهم، امتد لاحقاً إلى اتجاهات أخرى.

---

1 المصدر السابق.

السلفية الجهادية وفتاوى التكفير:

إلى جانب الخطب الملتهبة التي بدأ السلفيون الجهاديون إلقاءها من فوق منابر المساجد وفي الميادين العامة؛ ظهرت أيضاً فتاوى تكفيرية، طالت أشخاصاً ورموزاً وكيانات سياسية. ففي العام 1995، صدر شريط كاسيت بعنوان "إعدام زنديق"، حمل فتوى من الشيخ محمد عبد الكريم بتكفير الدكتور حسن الترابي والمطالبة بإعدامه[1]. ثم وبعد ذلك بقليل، صدرت فتاوى أخرى تكفّر من ينضم إلى الحركة الشعبية لتحرير السودان بقيادة جون قرنق؛ وبعلمانية حكومة المؤتمر الوطني، وحرمة المشاركة في الانتخابات، بحجة أن العملية الانتخابية كلها كفر. وفي 2006، صدرت فتاوى بإهدار دم الصحفي محمد طه محمد أحمد، بتهمة الردة والكفر والزندقة[2]. وفي العام نفسه، صدرت فتاوى بكفر الشيعة واعتبارهم غير خارجين عن ملة الإسلام وحسب وإنما لم يدخلوه أصلاً، ودعت إلى وضعهم في حفرة وعدم لمسهم باليد لنجاستهم، كما طالبت بإغلاق السفارة الإيرانية في الخرطوم. كما أُحرقت كتب شيعية كانت معروضة في أحد أجنحة معرض الكتاب في الخرطوم في 2006[3]. وفي أوائل 2007، أهدرت فتاوى دم الأستاذة البريطانية جوليان جيبوتر، التي كانت تعمل في إحدى المدارس السودانية، لاتهامها بالإساءة إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم، كما جددت في العام نفسه فتاوى تكفير الترابي، على خلفية إفتائه بجواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة، وجواز اعتلائها منبر صلاة الجمعة. ولحق التكفير أيضا السيد الصادق المهدي، رئيس حزب الأمة السوداني المعارض وإمام طائفة الأنصار الدينية، واستُتيب لأنه أجاز مساواة المرأة بالرجل في الميراث[4]. وفي رمضان 2009، خلال افتتاح دار الحزب الشيوعي بإحدى مدن الخرطوم، حدثت اشتباكات بين الشيوعيين وبعض التكفيريين، الأمر الذي قاد إلى تكفير الشيوعيين والمطالبة بحظر نشاطهم.

---

1 المصدر السابق.

2 د.صالح الزين عثمان، السودان: تنامي التيار السلفي الجهادي (أم درمان: دار الحوصي للطباعة والنشر، 2009)، 45.

3 المصدر السابق، 117.

4 المصدر السابق، 156.

السلفية الجهادية، فقه الصدام:

برزت بدايات الصراع التكفيري في السودان في ولاية الجزيرة بمنطقة تسمي كمبو 10، في نهاية 1993، وذلك عندما قامت مجموعة من الشباب التابعين للشيخ محمد عبد الكريم، الذين يعتقدون بتكفير الحكام، وحرمة استخراج الأوراق الثبوتية كالجواز والجنسية والبطاقة الشخصية واستخدام العملة الورقية، بالسير على الأقدام إلى كمبو 10 بولاية الجزيرة، وذلك من أجل هجر الكفر والشرك[1]. وعند وصولهم إلى كمبو، قام أحد الأهالي بالتبليغ عنهم؛ فجاءت قوة من الشرطة وطلبت منهم الاستسلام غير أنهم، وباعتقادهم في كفر الشرطة، اشتبكوا معها، الأمر الذي أدى إلى مقتل أمير الجماعة وعدد من أتباعه، إلى جانب أفراد من الشرطة السودانية. وفي صيف عام 1994، قصدت خلية من السلفيين الجهاديين، تحت قيادة عبد الرحمن الخليفي، وهو ليبي الجنسية قدم من الجهاد في أفغانستان، المسجد الذي يصلي فيه الشيخ اسامة بن لادن، بهدف مهاجمته؛ وعندما لم يجدوه في المسجد اتجهوا إلى منزله، حيث اشتبكوا مع حرسه الخاص. وكان في مخططهم كذلك، حسب ما جاء في أوراق القضية، الذهاب إلى منزل الدكتور حسن الترابي أيضاً. وقد قامت هذه المجموعات بتنفيذ مذبحة ضد جماعة أنصار السنة في مدينة أم درمان؛ إذ أقدمت على إطلاق النار على جموع المصلين بالمسجد الرئيس لجماعة أنصار السنة، فقتل في الحادث 27 مصلياً وجُرح أكثر من ثلاثين[2].

في العام 1997، وبعد مشادات كلامية، وقع اشتباك بين جماعة من التكفيريين وجماعة من أنصار السنة بأحد مساجد جماعة أنصار السنة بواد مدني، عاصمة ولاية الجزيرة، حيث قُتل في الاشتباك ثلاثة من جماعة أنصار السنة وجُرح آخرون. وفي عام 2000، وقعت مجزرة أخرى ضد جماعة أنصار السنة، وذلك عندما قام أحد الشباب التكفيريين، ويُدعى عباس الباقر، ومعه ثلاثة آخرون، بإطلاق وابل من الرصاص على المصلين في صلاة التراويح، حيث قُتِل 20 شخصاً وجُرح 50 آخرون. وكان عباس الباقر، السوداني الجنسية، من المجاهدين في أفغانستان، ثم

---

1 تنظيم القاعدة في السودان، مصدر سابق.

2 أحمد موصللي، موسوعة الحركات الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، 21.

هاجر إلى ليبيا قبل أن يعود ويستقر بالسودان. وأثناء احتفالات رأس سنة 2008، اغتالت مجموعة من الشباب التكفيريين الدبلوماسي الأميركي قرانفيل وسائقه. ومن أحدث هجمات السلفيين، المواجهات الدامية التي وقعت بينهم وبين الصوفية خلال احتفالات المولد النبوي الشريف في السودان في 31 ينـاير/كانون الثاني 2012؛ حيث أصيب وجرح العشرات، وذلك قبل أن تتمكن الشرطة السودانية من فض الاشتباك. كانت الصدامات بينهما قد وقعت، فضلاً عن الخلافات المعهودة حول شرعية ولا شرعية الاحتفال، نتيجة للتوتر الذي نشأ على خلفية قيام مجهولين بنبش وحرق ضريح أحد مشايخ الصوفية في 2 ديسمبر/كانون الأول 2011، وهو الشيخ إدريس ود الأرباب، بضاحية العيلفون. اتهمت الطرق الصوفية الجماعات السلفية بحرق الضريح، غير أن الأخيرة أنكرت ذلك. وقد نفت جماعة أنصار السنة صلتها بهذه الاحداث، مؤكدة أنها ما زالت تدعو بالتي هي أحسن، وهو المنهج الذي تتمسك به الجماعة. وفي تصريح لاحق، قال نائب رئيس الجماعة، "هذا مجرد اتهام لا يسنده دليل ولا يقوم على واقع"[1].

من الواضح أن الجماعات السلفية، التي قامت بمثل تلك الأحداث المتفرقة، ليست جماعة منظمة وليست لها قيادة موحدة، وإنما هي مجرد مجموعات صغيرة، كما أنها ليست من أتباع جماعة أنصار السنة المحمدية. وعلى أية حال، يمكن القول إن عدم وجود قيادة وتنظيم هرمي مترابط لهذه الجماعات، وربط بعض أفرادها في بعض العمليات التي استنكرتها كافة القوى السياسية في السودان باعتبارها أحداثاً لا تشبه المجتمع السوداني المسالم ولا طبيعة التدين في البلاد.

خاتمة:

إذا كانت السلفية التقليدية قد انشقت حول الموقف من الحكومة؛ فقد افترق السلفيون الجهاديون إلى مواقف من المشاركة في الحكم. ففي المرحلة الأولى الممتدة من 1990 وحتى 2000، كانت السلفية الجهادية تُعتبر في خندق المعارضة. وما إن

1 نائب رئيس أنصار السنة ينتقد تصريحات عضو المجلس التشريعي بوجود مندسين ومتشوذين في صفوف الجماعة.
أنظر الرابط:
http://ansar-alsunna.net/portal/details.php?rsnType=1&id=772

وقعت المفاصلة بين أجنحة الحركة الإسلامية الحاكمة وخرج الترابي من مواقع التأثير حتى اقتربت الجماعة السلفية الجهادية من الحكومة. وشهدت الفترة بعد 2001 ووقوع أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول نوعاً من الكمون في نشاط السلفية الجهادية؛ وذلك لما تمخضت عنه من إجراءات خاصة بمكافحة "الإرهاب" وملاحقة تنظيم القاعدة، وتزايد الضغط على السودان للتعاون مع الولايات المتحدة ضد "الإرهاب". وقد أدت هذه الإجراءات بالجماعات السلفية إلى نوع من المهادنة مع النظام.

من جهة أخرى، تعتبر السلفية التقليدية (الممثلة بجماعة أنصار السنة المحمدية) ذات علاقات جيدة بالمملكة العربية السعودية، التي تحتضن هذه الجماعة وتمولها. كما أن أنصار السنة على اتصال وتنسيق مع نظرائهم من السلفيين في كافة البلاد الإسلامية. أما السلفية الجهادية، فإنها تجمع بين تيار شارك في القتال بأفغانستان وتيار أخذ أصلاً من مدارس سلفية متشددة في الخارج.

في فبراير/شباط 2013، أعلن خطيب مسجد الجريف، السلفي التوجه، رغبة السلفيين السودانيين في تأسيس حزب سياسي، على غرار حزب النور السلفي المصري. وبالرغم من أن خطوة مثل هذه لن تشمل كل الجماعات السلفية السودانية، فإنها ستترك أثراً على خطاب التيارات السلفية وممارستها. ولأن الخارطة السلفية السودانية لا تختلف كثيراً عن نظيراتها العربية، يمكن القول إن التيارات السلفية في السودان تعيش أجواء تحولات في الفقه والممارسة، بفعل حركة الثورة العربية، ولا تزال آفاق هذه التحولات وما ستؤول إليها في المستقبل غير واضحة.

الفصل الحادي عشر

التيار السلفي في الكويت:
الواقع والمستقبل

محمد بدري عيد*

* باحث متخصص في الشؤون الخليجية.

ترجع بداية نشاط التيار السلفي في الكويت إلى عشرينات القرن الماضي؛ حيث ظَهَر عدد من دعاة السلف وشيوخها، ونشأ تيار يعبر عن النسق السلفي التقليدي الذي يمارس نشاطه الدعوي والخيري. لم تكن نشأة السلفية في الكويت في بداياتها منظمة، بل كان العمل والممارسة أقرب إلى الطابع العفوي غير المؤسسي، حيث تعمل كل مجموعة من الدعاة في منطقة أو مسجد، وكانت أهدافها دعوية بحتة تركز على مسائل التوحيد ومحاربة البدع، دون اهتمام خاص بالعمل أو النشاط السياسي.

منذ اندلاع الثورات العربية، شهدت الساحة السياسية الكويتية جدلاً سياسياً وإعلامياً ومجتمعياً حول مستقبل التيار الإسلامي السياسي. ويُعَد التيار السلفي، بجميع مدارسه، من أبرز القوى الإسلامية التي وُضِعت تحت المجهر في الآونة الأخيرة، سيما بعد أن دشن حضوراً فاعلاً في المشهد الإسلامي في عدد من الدول العربية، حتى تلك التي لم تشهد ثورات، لكنها شهدت حراكاً مجتمعياً وزخماً سياسياً خليجياً كما في الحالة الكويتية. فقد حقق التيار السلفي الكويتي نجاحاً كبيراً في انتخابات مجلس الأمة التي أُجريت مطلع شهر فبراير/شباط 2012، حيث عزز تواجده النيابي ليصبح الفصيل الإسلامي الأكثر تمثيلاً وحضوراً في البرلمان والمشهد السياسي الكويتي عموماً؛ مستفيداً من هامش الحرية الواسع نسبياً في الكويت، وتغاضي الحكومة عن تشكيل التيارات السياسية ونشاطاتها التي لا يقرّها دستور البلاد.

تستهدف الصفحات التالية تسليط الضوء على التيار السلفي في الكويت، واستجلاء أبعاد ومعطيات موقع هذا التيار في الخارطة السياسية للبلاد؛ إضافة إلى محاولة رصد منطلقات التيار السلفي الفكرية، ومرتكزاته الأيديولوجية، وأسس وآليات حركته السياسية. وتنتهي إلى استشراف مستقبله في المرحلة المقبلة، في ظل التحولات التي أحدثتها حركة الثورة العربية.

التيارات والتكتلات والأحزاب السياسية في الدستور الكويتي:

على الرغم من أن دستور دولة الكويت لا يسمح بإنشاء الأحزاب السياسية، إلا أنَّ قادة العديد من القوى السياسية المحلية المعبِّرة عن مختلف التوجهات والتيارات الفكرية، ترى أن الدستور وإن كان لم ينص صراحة على تشكيل الأحزاب فإنه لم يحرمها. ويذهب البعض إلى القول بأن المذكرة التفسيرية للدستور أشارت ضمناً لمثل هذه التكتلات السياسية. وبالرغم من الشكوك حول شرعية الأحزاب السياسية؛ فإنه لم يسجل في تاريخ النظام السياسي في الكويت - حتى الآن - أن اتُّخِذ أي إجراء حكومي سلبي حيالها؛ فلم يتم استدعاء مؤسسيها أو التحقيق معهم، كما لم تُمس اجتماعاتهم من قريب أو بعيد. وقد شهدت الساحة السياسية الكويتية ظهور تكتلات عديدة تعبر عن مختلف ألوان الطيف السياسي، بدأت تتعاطى مع الأحداث المحلية والإقليمية والدولية، وتعبر عن مواقفها إزاء هذه التطورات والأحداث. وتُعد القوى السلفية جزءاً من تيار الإسلام السياسي السنّي في الكويت، وهو تيار يتسم بالاتساع، ليضم العديد من القوى المتباينة في الفكر والطرح والرؤى.

إرهاصات النشأة: السلفية الأم أو التراثية

لم تكن نشأة السلفية في بداياتها منظمة في الكويت - بعكس الحال بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين - بل كان العمل والممارسة أقرب إلى الطابع العفوي غير المؤسسي، حيث تعمل كل مجموعة من الدعاة في منطقة أو مسجد. وكانت أهدافها دعوية بحتة تركز على التوحيد ومحاربة البدع، ولم يكن السلفيون، آنذاك، يهتمون بالعمل السياسي ولا بالنشاط الطلابي. وتُرجع غالبية المصادر المُعْتَبَرة بدايات التيار السلفي في الكويت إلى عشرينات القرن الماضي؛ حيث ظهر عدد من دعاة السلف وشيوخها، من أمثال الشيخ عبد الله خلف الدحيان (1872-1929)، والشيخ عبد العزيز الرشيد (1881-1927)، والشيخ محمد بن سليمان الجراح (1902-1987)، والشيخ يوسف العيسى القناعي وغيرهم. نهضت بدايات التيار السلفي في الكويت على أكتاف هؤلاء المشايخ، ونشأ تيار يعبر عن النسق السلفي التقليدي الذي يمارس نشاطه

الدعوي والخيري[1]. وقد أسهم عدد من العوامل والمعطيات المحلية والإقليمية في تزايد تواجد التيار السلفي واتساع نفوذه في الكويت، على الصعيد المجتمعي أولاً، ثم على الصعيد السياسي منذ منتصف الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن الماضي. وتتمثل أبرز هذه العوامل في الآتي:

- قدوم بعض العلماء من ذوي الاتجاهات السلفية إلى الكويت خلال هذه الفترة الزمنية، من أمثال الشيخ مصري الأصل عبد الرحمن عبد الخالق.
- عودة الطلبة الكويتيين الذين درسوا الفكر السلفي إلى بلدهم في أواخر السبعينات؛ إذ مع رجوعهم ترعرع التوجه السلفي فيما يُعرَف بالمناطق الخارجية في الكويت؛ حيث كان للخصائص البيئية المشتركة والثقافات المتقاربة لهذه المناطق المحافظة عامل إضافي في المساعدة على إشاعة هذا الفكر ونشر أدبياته، بينما بقيت المناطق الداخلية "الحضر" إلى يومنا هذا لا تشكّل ثقلاً للتيار السلفي.
- تركيز السلفيين في بداية النشأة على الدعوة للعقيدة الخالصة ومحاربة "البدع والخرافات" بعيداً عن السياسة ودهاليزها، في وقت كان الكويتيون يعزفون عن المشاركة في التيارات والتجمعات السياسية أو الانتماء إليها؛ ومن ثم أصبح للتيار السلفي وجود قوي داخل المجتمع الكويتي، لا سيما بعد تراجع التجمعات والحركات غير الإسلامية إثر هزيمة يونيو/حزيران 1967[2].

مرحلة التأسيس:

في أوائل الثمانينات، نشأت جمعية "إحياء التراث الإسلامي" لتكون واجهة رسمية لعمل الجماعة السلفية، على غرار جمعية "الإصلاح الاجتماعي" الممثلة للإخوان المسلمين. وقد رفعت جمعية إحياء التراث خلال الفترة التي سبقت الانتخابات البرلمانية عام 1981 لواء رفض دخول مجلس الأمة، من منطلق كونه يمثل سلطة التشريع الوضعي المخالف للقاعدة التي يقوم عليها الحكم الإسلامي.

---

1 رجب الدمنهوري، "الحالة السلفية في الكويت: البدايات والمآلات، مركز جسر التواصل للبحوث: http://josortwasul.com/display/5

2 فلاح عبد الله المديرس، الجماعة السلفية في الكويت: النشأة والفكر والتطور (الكويت: دار قرطاس للنشر، ط1، 1999).

تمحورت أهداف وأنشطة "إحياء التراث الإسلامي" كجمعية نفع في "الدعوة إلى كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم ومنهج السلف، والدعوة إلى عبادة الله وحده، والعمل على تعاون المسلمين على البر والتقوى، ونشر الخير والفضيلة، وإحياء التراث من خلال نشر كتب السلف، وتحذير المسلمين من البدع والمحدَثات التي شوهت جمال الإسلام وحالت دون تقدم المسلمين، وإنشاء المساجد والمؤسسات الصحية والتعليمية والمشاريع الخيرية والإنسانية في جميع أنحاء العالم عبر مجموعة من اللجان المتخصصة". خلال تسعينات القرن الماضي، في مرحلة ما بعد التحرير من الغزو العراقي، شهدت جمعية إحياء التراث حالة انقسام فكري كبيرة في صفوفها، حيث خرج من رحمها "الحركة السلفية العلمية" بقيادة الشيخ حامد العلي، وتبعتها جماعة المدينة بقيادة الشيخ فلاح مندكار. كما انفصل عنها عدد من الشخصيات الإسلامية السلفية الأخرى. وقد جاء هذا الانقسام متزامناً مع مناخ الانقسام الذي شهده البيت السلفي الخليجي عموماً، والذي تمحور حول عدد من القضايا الشرعية.

العلاقة بين التيار السلفي في الكويت ونظيره في السعودية:

يمكن القول، وفقاً للأسس التاريخية للحركة السلفية في الكويت، إنها جاءت امتداداً للفكر والنهج الذي حمل رايته في المملكة العربية السعودية - كدولة جوار مباشر للكويت - الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703-1792)؛ حيث ترتبط جمعية إحياء التراث، التي تعبِّر عن التيار السلفي التقليدي في الكويت، بعلماء المملكة العربية السعودية ارتباطاً وثيقاً في مجال الفتوى وتنمية الوعي السلفي لدى الأنصار. وتستضيف الجمعية في منتدياتها وأنشطتها ومحافلها العملاء السلفيين السعوديين.

وبالرغم من بعض النداءات داخل التيار السلفي نفسه، والتيار الإسلامي بشكل عام، التي تدعو إلى ضرورة أن تكون الفتوى في القضايا الشائكة والمحورية صادرة عن علماء الكويت، على أساس درايتهم بالشأن المحلي وتفاصيله؛ فإن السلفية التراثية ما زالت ترجع إلى كتب علماء سعوديين بارزين، مثل ابن باز وابن عثيمين، في بناء الثقافة الشرعية للمنتمين إليها، وإلى هيئة كبار العلماء في المملكة السعودية لاستفتائها في عظائم الأمور.

الرؤية العامة والمنطلقات الفكرية:

ترتكز رؤية التيار السلفي في الكويت، مثل غيره من التيارات السلفية، على منهج "الاتباع المستبصر لفهم القرآن والسنة، واحترام العلماء الذين قاموا بفهم هذا الدين وتبليغه واقتفاء آثارهم في ذلك". وتقوم الأصول العلمية للدعوة السلفية في الكويت، كما كتب الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي يعد الأب الروحي لجمعية إحياء التراث الإسلامي، على ثلاث ركائز هي:

أولاً، التوحيد: ويعني الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه دون تحريف أو تأويل وإفراده بالعبادة، وحق الله تعالى دون سواه بالتشريع للبشر في شؤون دنياهم.

ثانياً، الاتباع: بمعنى أن النبي محمداً – صلّى الله عليه وسلّم – رسول مبلغ عن ربه جلّ وعلا، وأنه جاء بوحيين: القرآن والسنة، وأن الدين هو المنهج والطريق، وأن منزلة الرسول الكريم عظيمة أوجبت علينا الطاعة المطلقة والحب له.

ثالثاً، التزكية: أي تزكية النفوس وتطهيرها من الرذائل والشرك[1].

سعت جمعية إحياء التراث الإسلامي إلى إعادة ترتيب أوراقها بعد الهزة الكبيرة التي تعرضت لها صفوفها عقب تحرير الكويت من الغزو العراقي، فقامت بإنشاء ذراع سياسي باسم "التجمع السلفي" خاضت به غمار العمل البرلماني وأقحمت به نفسها في التوازنات والصفقات السياسية. وهي خطوة اختلف عليها السلفيون كثيراً وكانت محل جدل وانقسام بينهم، خاصة في ظل ما تبعه الانخراط في العمل السياسي من قبول للآلية الديمقراطية، طالما أكد السلفيون على تناقضها مع مبدأ الشورى الإسلامي.

وهكذا حدث تطور في فكر ورؤية التيار السلفي، استجابة لمتطلبات الواقع السياسي، في ظل مسارعة كل القوى الإسلامية والليبرالية والوطنية لتشكيل تيارات وحركات سياسية بعد تحرير الكويت. ويؤكد رموز الجماعة السلفية على أن برنامجهم "أقرب إلى الاستراتيجية الدعوية منه إلى البرنامج العلمي السياسي".

---

1 علي حسين: "إمام الدعوة السلفية في الكويت"، مجلة الكويت، وزارة الإعلام الكويتية، العدد 341، 28 مارس/آذار 2012.

المرتكزات الأيديولوجية:

تتمحور أيديولوجية التيار السلفي الكويتي حول الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية وفقاً للسياسة الشرعية، باستخدام القنوات الدستورية ونبذ أسلوب العنف والتدرج في إقامة المجتمع الإسلامي، ومن خلال إصلاح الفرد ثم المجتمع. ولكن السلفيين لا يقدمون برنامجاً مرحلياً محدداً لتحقيق هذا الهدف؛ ويمكن القول إن برنامج التيار السلفي أقرب إلى الإطار الاستراتيجي منه إلى البرنامج العملي. وقد شهدت السنوات الأخيرة عدة مؤشرات على طريقة عمل التيار السلفي في الكويت وتعبيره عن أهدافه، مثل التصدي لبعض المؤلَّفات الأدبية والسياسية لبعض الكُتَّاب والروائيين الذين ينتمون للنخب الليبرالية ذات التوجه العلماني؛ وقيام رموز السلفية بقيادة مظاهرات واعتصامات تندد بتعدي مواطن ينتمي للمذهب الشيعي بالتطاول على أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها، وتلبية لتلك المطالب أصدرت الحكومة الكويتية مرسوماً يقضي بسحب الجنسية عن هذا المواطن[1].

وتعكس مثل هذه المؤشرات تجاوز التيار السلفي التعاطي مع القضايا الإسلامية بالخطابات والاستنكارات والشجب، وتحوله عن رؤيته الأيديولوجية التي ظلت تحكمه منذ عقود وهي التركيز على التربية بأشكالها المختلفة والمتنوعة، التي لا تخرج عن أبواب الفقه والتراث، الأمر الذي يعطي انطباعاً بتطور حركية سلفية نشطة في المجال العام.

التوجهات والخطاب العام:

اعتنى التيار السلفي، قبل عام 1990، بما أسماه تجريد التوحيد من درن الشرك والعمل الخيري، و لم يكن له اهتمام كبير بالعمل السياسي، خاصة وأنه يُعد من التيارات الدينية المتحفظة تجاه المفاهيم السياسية الحديثة. كما يُسلّم أصحاب هذا الفكر للسلطة بأن تقوم باتخاذ كل القرارات نيابة عن الأمة، ما دامت تقيم الصلاة وترفع الآذان في عموم الوطن. بيد أنَّ الذين يتبنون هذا الفكر قرروا مع اشتداد الخلافات والنزاعات الفقهية والفكرية، الدخول في الحلبة السياسية، وقبول

1 صطفى زهران: "سلفيو الكويت: حالة خاصة"، صحيفة القدس العربي.

التعاطي مع الواقع القائم[1]. ويركز السلفيون في طروحاتهم السياسية على منطلقات عامة تتمثل في المطالبة ببناء المواطن الصالح، وتشكيل الحكومة وفق إفرازات انتخابات مجلس الأمة. وبينما يرى هؤلاء ضرورة معالجة العديد من القضايا المحلية من وجهة نظر شرعية، فإنهم لم يقدموا منهجاً واضحاً وبرنامجاً تفصيلياً لقضايا مثل التعليم المميز، والخدمات الصحية، والبيئة الاستثمارية العادلة، وتنمية المشاريع الصغيرة والمتوسطة، وخلق فرص عمل جديدة، ومواجهة غلاء الأسعار، وإيجاد حلول لأزمة الإسكان، وتعزيز الأمن الوطني عبر تحكيم الشريعة، وتبني برنامج واضح لإعداد أمن وطني متكامل.

ومع اتساع مساحة الديمقراطية التي تشهدها الكويت، يصر السلفيون على اجتهاداتهم القائلة بوجوب طاعة الحاكم ومبدأ المناصحة غير المعلنة لولي الأمر، كما يتمسكون برؤاهم الرافضة لمظاهر الاحتجاج والتظاهر السلمي للتعبير عن الحقوق، خشية إثارة الاضطرابات والفوضى. وما يزال الموقف السلفي من قضية المرأة على حاله. ففي الوقت الذي حصلت فيه المرأة الكويتية على حقوقها السياسية منذ 2005، لم يتعاط السلفيون مع هذا التطور إلا من زاوية الاستفادة منه عبر حشد النساء للتصويت لمرشحيهم باعتبار ذلك أمراً واقعاً، ويكتفون فقط بالقول إنهم يؤيدون حقوق المرأة وفق الشريعة. ولكي يضفي السلفيون على طرحهم بخصوص المرأة مسحة من الواقعية راحوا يطالبون برعاية أولاد الكويتية المتزوجة من غير كويتي، وإعمال مبدأ تكافؤ الفرص في العمل والأجر للرجل والمرأة على السواء، وتوفير العلاوة الاجتماعية والسكنية للكويتية التي تتولى أمر أولادها في حالة وفاة الزوج، أو إذا كانت متزوجة من غير كويتي، والإسراع في إجراءات التقاضي في قضايا الأحوال الشخصية.

الأهداف العامة:

يسعى التيار السلفي إلى تحقيق الأهداف التالية:

- ممارسة العمل الدعوي، ممثلاً في نشر الإسلام في كافة أرجاء العالم.
- العمل على العودة بالعقيدة الإسلامية إلى أصولها الصافية.

---

1 أحمد شهاب: "خريطة الكتل السياسية الكويتية بعد التحرير"، شبكة النبأ المعلوماتية الإلكترونية، http://www.annabaa.org/nbanews/71/810.htm

- إبراز فضائل التراث الإسلامي ودوره في تطوير الحضارة الإنسانية.
- تنقية التراث الإسلامي من البدع والخرافات.
- تقديم العون والمساعدة عبر آليات العمل الخيري.

ويمكن إيجاز أدوات عمل التيار السلفي في ما يلي:

- المسجد كوسيلة لنشر أهداف التيار.
- اللجان الخيرية واستخدامها كوسيلة للتمويل.
- الاهتمام بشريحة الشباب.
- الاهتمام بحل المشاكل الاجتماعية والأسرية، والتأكيد على المحافظة على الأخلاق والفضائل الإسلامية.

الهيكل التنظيمي:

ليس لدى التيار السلفي، في مجمله، بناء تنظيمي واضح ومتماسك، بعكس الحال بالنسبة إل الحركة الدستورية الإسلامية "حدس" (المعبِّرة عن فكر ونهج جماعة الإخوان المسلمين في الكويت). ويتركز العمل التنظيمي بالنسبة إلى التيار السلفي على جمعيات النفع العام واللجان الخيرية.

ومع ذلك، فقد استغل التيار السلفي الإمكانات والتسهيلات التي وفرتها الجهات الرسمية لمد نفوذه إلى مراكز الشباب المنتشرة في مناطق الكويت. فيما يشير البعض إلى وجود هيكل تنظيمي للتيار السلفي يتسم بالسرية التامة حيث لا يُعرَف أعضاء هيئته التأسيسية ولا هوية القادة الرئيسيين للجماعة[1].

التكتلات والتجمعات السلفية:

كان التيار السلفي في البداية تياراً واحداً يتبع جمعية إحياء التراث الإسلامي، وهي إحدى جمعيات النفع العام الإسلامية، لكن خلافات فكرية وسياسية قسمته إلى عدة تكتلات وتجمعات فرعية، وإن ظلت تشترك مع بعضها البعض في العديد من القواسم الأيديولوجية والتوجهات والخطاب العام. وأهم هذه التفرعات السلفية:

1 فلاح المديرس، الجماعة السلفية في الكويت: النشأة والتطور: 1965-1999 (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1999)، 6-7.

أولاً، التجمع السلفي:

التجمع الإسلامي السلفي، وهو التيار السلفي التقليدي والأوسع انتشـــارا، ويمثل توجه جمعية إحياء التراث، غير أن الجمعية عادة ما ترفض ربط نفســـها بـــه إعلامياً، حيث يمنع القانون الكويتي جمعيات النفع العام من التدخل في السياسة أو المشاركة في الانتخابات. وقد أسس السلفيون التجمع بعد تحرير الكويت في 1991 ليكون الواجهة السياسية لجمعية إحياء التراث. ويسعى التجمع - بحســـب أوراق تأسيسه - إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في حياة الأمة من خلال النظام السياســـي الكويتي الذي ارتضاه مؤسسوه على قاعدة أن "الشريعة منهاج ربـــاني ودســـتور حياة، وأنها سبيل العز والتمكين واستتباب الأمن والاستقرار للفرد والمجتمـــع، ولا سبيل لتطبيقها إلا بالحكمة والموعظة الحسنة".

وكبديل للأحزاب، ينادي التجمع السلفي بإطلاق "نظام سياســـي معتـــدل ومتكامل يكون لمجلس الأمة الرأي فيه لمنح الثقة المسبقة لتكليف رئـــيس الـــوزراء واختيار أعضاء الحكومة"، غير أنه لم يحدد ماهية هذا النظام ومحاوره وآليات تنفيذه واختصاصاته.

ثانياً، الحركة السلفية:

تأسست الحركة السلفية في 1996 على خلفية اختلاف العلماء السلفيين على الاستعانة بالقوات الأجنبية في تحرير الكويت، وقد مثّل ذلك الاختلاف نقطة تحول كبيرة على صعيد تجديد الفكر السلفي واختراق المحرمات الســـلفية التاريخيـــة في مراجعة العلماء وانتقاد تصوراتهم ومناقشة الإشكالات العلمية الشرعية في الـــدعوة السلفية. وقد نجحت نخبة من الأكاديميين والمثقفين - الذين خرجوا مـــن معطـــف السلفية التراثية وعارضوا التدخل الأجنبـــي في المنطقة - في قيادة هذا المسعى نحو توجيه المزاج السلفي لجهة الاهتمام بالقضايا الكبرى.

ومن أبرز مؤسسي الحركة، د. حامد العلي، أمينها العام السابق، ود. عبـــد الرزاق الشايجي، المتحدث السابق باسمها، وأمينها الحالي د. حـــاكم المطـــيري، وتركي الظفيري وبدر الشبيب ود. ساجد العبدلي. غير أن الحركة ما لبثـــت أن شهدت استقالة العديد من كوادرهـــا بســـبب الخلافـــات الداخليـــة وتبـــاين

التوجهات[1]. وقد ظهرت الحركة السلفية بداية باسم "السلفية العلمية"، ثم غيرت اسمها في 2006 إلى "الحركة السلفية". ويُعَد عضو مجلس الأمة النائب د. وليد الطبطبائي قريباً منها[2].

ثالثاً، حزب الأمة:

تأسس حزب الأمة في 2005 كذراع سياسية للحركة السلفية، وهو أول حزب سياسي في الكويت ومنطقة الخليج. وقد جاء إشهاره بالمخالفة مع القانون الكويتي؛ ولذلك تصدت له الحكومة وأحالت مؤسسيه إلى المدعي العام بتهمة السعي لتغيير نظام الحكم.

ويهدف الحزب - حسب وثائق تأسيسه المعلنة - إلى تشجيع التعددية والتداول السلمي على السلطة، والسعي إلى تعديل الدستور، بحيث يسمح صراحة بتشكيل الأحزاب. ويقدم الحزب طرحاً جديداً ومتقدماً لقضايا الحريات العامة ومجمل القضايا السياسية والتنموية، بما في ذلك تأييده لحقوق المرأة السياسية، على نحو مغاير جذرياً للموقف التقليدي للسلفيين في الكويت. وقد تناول أمين عام الحزب السابق حاكم المطيري العديد من هذه القضايا بالتفصيل في كتابه "الحرية أو الطوفان".

رابعاً، تجمع ثوابت الأمة:

ظهر هذا التجمع ذو التوجه السلفي في أواخر عام 2003، ويسعى، حسب وثائقه، إلى "الدفاع عن ثوابت الأمة ومصالحها، والدعوة إلى التمسك بالكتاب والسنة وهدي سلف الأمة، والمطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية وتطبيقها، وبيان الحق للأمة والدعوة إليه، والتحذير من الباطل والمنكر والنهي عنه، وتعظيم شعائر الله تعالى في نفوس الأمة والحض على التمسك بها، ومحاربة التغريب والغزو الفكري، وفضح الأفكار الهدامة والدخيلة على الأمة والتحذير منها، وإنكار

---

1 عبد الحميد بدر الدين: "خريطة التجمعات السياسية في الكويت"، الجزيرة نت - 3 أكتوبر/تشرين أول، 2004.

2 وكالة الأنباء الكويتية "كونا": "التجمعات السياسية في الكويت"، 15 أكتوبر/تشرين أول 2009.

الظواهر السلبية وبيان خطرها على الأمة، والدعوة إلى الوسطية الحقيقية للإسلام ومحاربة التطرف والغلو، وتفعيل القوانين الموجودة التي تخدم القضايا الإسلامية وتوافق الشريعة". ولا يمتلك هذا التجمع قواعد جماهيرية مؤدلجة لها رؤية واضحة، غير أن توجهاته تحظى بالقبول لدى قطاعات جماهيرية عريضة، نظراً لغلبة القضايا ذات البعد الأخلاقي على خطابه؛ كالدعوة إلى تنقية البرامج الإذاعية والتلفزيونية من المواد التي يراها فاسدة ومحرمة، وتشدده في منع عرض الأفلام الأجنبية التي تروج للفاحشة والانحلال، وتصديه للحفلات الفنية واستضافة المطربات والمغنيات، فضلاً عن تبنيه مواقف متشددة من حق المرأة في المشاركة السياسية[1].

ويمكن القول إن أفكار الحركة السلفية وحزب الأمة أشبه بالثورة التصحيحية على المدرسة السلفية التقليدية. وفي هذا السياق، يمكن ملاحظة تنوع مواقف السلفيين التقليديين "التراثيين" إزاء نظرائهم الجدد؛ فهناك فريق يخفف من حدة الانقسام ويعتبره مجرد اجتهادات ضمن الإطار العام للفكر السلفي. ويذهب آخرون إلى أن سلفيي الحركة والحزب خرجوا عن منهج السلف وانضووا تحت عباءة الإخوان المسلمين، فكراً ومنهجاً. ويرى تيار ثالث أن الحركة السلفية تتشابه في منطلقاتها مع منهج السروريين (نسبة إلى محمد بن سرور، السوري الأصل الذي عمل في السعودية لسنوات، وأسس منهجاً يجمع بين الفكر الحركي الإخواني والأفكار السلفية). حقيقة الأمر، أن السلفيين العلميين ما زالوا يكنُّون الاحترام لكبار علماء السلفية، غير أنهم لا يجدون حرجاً في مخالفتهم ونقد آرائهم، خاصة في المسائل السياسية المتعلقة بإشهار الأحزاب والحريات ومعارضة الحاكم والتداول على السلطة.

مكانة التيار السلفي في الخريطة السياسية الكويتية:

بدأ التيار السلفي دخول الساحة السياسية في الكويت في أكتوبر/تشرين الأول 1976 من خلال المقالات التي نُشرت في جريدة "الوطن"، التي خصصت صفحتين كل يوم جمعة تحت مسمى الشؤون الدينية، وتولى تحريرها عدد من قيادات السلفيين وكوادرهم. وفي يناير/كانون الثاني 1989، أصدر التيار السلفي مجلة

1 أحمد شهاب، مرجع سبق ذكره.

"الفرقان"، التي تعتبر لسان حال الجماعة السلفية في الكويت. وقد تبنت المجلة كل ما يصدر من آراء وفتاوى من قبل التيار السلفي.

شارك التيار السلفي لأول مرة في انتخابات مجلس الأمة الخامس، التي أجريت في فبراير/شباط 1981، باثنين من قياديي الجماعة، هما جاسم العون، وخالد السلطان. وبرّر خالد السلطان مشاركة الجماعة السلفية في الانتخابات بالقول: "إن عملهم السياسي في البرلمان كان يهدف إلى تغيير المادة الثانية من الدستور، والدعوة إلى إقامة حكم الله وتغيير نظام الحكم في البلاد إلى حكم الشرع"[1]. استطاع ممثلو الجماعة في تلك الانتخابات الفوز بمقعدين في مجلس الأمة؛ كما سيطر التيار السلفي في الكويت على قدر ملموس من الساحة السياسية في الفترة التي أعقبت تحرير البلاد من الغزو العراقي. ومنذ تسعينات القرن الماضي، شارك التيار السلفي مع القوى السياسية الأخرى في التحركات التي شهدتها الساحة السياسية في الكويت، سيما تلك المطالبة بالعمل بدستور 1962، وإجراء انتخابات مجلس الأمة الذي حُلّ عام 1986. وشارك ممثلون عن الجماعة السلفية بالتوقيع على بيان "الرؤية المستقبلية لبناء الكويت الجديدة"، الذي يُعتبر بمنزلة الأرضية المشتركة التي جمعت القوى السياسية.

التيار السلفي والعمل السياسي والبرلماني:

يمثل التيار السلفي قوة انتخابية كبيرة، خاصة في الدائرة الانتخابية الثالثة. وتعتبر منطقة كيفان مركز الثقل الأساسي للتيار السلفي بمختلف أجنحته في الكويت؛ وهي القاعدة الأكبر التي أوصلت عدداً من النواب السلفيين إلى مجلس الأمة الكويتي. وقد حصد السلفيون في منطقة كيفان 10 مقاعد، من أصل 14 مقعداً هي مجموع مقاعد الدائرة، في 7 دورات انتخابية[2].

منذ انتخابات 1992، اتسع حضور التيارات الإسلامية في المجتمع الكويتي وازدادت قوتها. في انتخابات 1996، تعرّض التيار السلفي في الكويت إلى هزة

---

1 فلاح المديرس، التجمعات السياسية الكويتية: مرحلة ما بعد التحرير (الكويت: مطابع المنار، 1996)، 7-9.

2 صالح السعيدي: "الدوائر الخمس: إعادة تشكيل أم استمرار للخريطة الانتخابية؟ - 3"، صحيفة القبس، 20 فبراير/شباط 2007.

كبيرة جرّاء زيادة الجرعة السياسية في نشاطاته. وفي انتخابات 1999، تراجعت حدة الخلافات السلفية قليلاً وتمكن السلفيون من العودة مجدداً إلى البرلمان. وتكرر الأمر في انتخابات 2003. أما انتخابات 2006، فكانت الأفضل بالنسبة إلى السلفيين، حيث حصدوا ثلاثة مقاعد دفعة واحدة في مناطق الدائرة الانتخابية الثالثة[1].

خلال الانتخابات التشريعية التالية، في أعوام 2008 و2009 و2012، حافظ التيار السلفي على ثقله السياسي داخل مجلس الأمة؛ وقد زاد عدد مقاعد النواب من المنتمين للجماعات السلفية أو السلفيين المستقلين في مجلس 2012 إلى 12 مقعداً[2].

مستقبل التيار السلفي في الكويت:

تتمثل أبرز نقاط قوة التيار السلفي في الشعبية الكبيرة التي يتمتع بها، خاصة في المناطق الخارجية، حيث تتواجد القبائل. من جهة أخرى، يعاني التيار السلفي من الافتقار إلى الخبرة السياسية، مقارنة بالحركة الدستورية الإسلامية، إخوانية التوجه. ويتسم التيار السلفي في الكويت بخصائص تميزه عما سواه من تيارات إسلامية سلفية مماثلة، سواء أكان ذلك داخل المنطقة العربية أو خارجها؛ بما في ذلك توجهه المبكر، نسبياً، للمشاركة في الانتخابات البرلمانية والحياة السياسية، والحضور القوي على المستويات الفكرية والثقافية عبر المشاركة في مواقع خدمية ونشاطات، تتعدد أشكالها وأنماطها، في ظل انسجام مع التيارات الفكرية الأخرى، والوجود الإعلامي البارز.

لكن، من جهة أخرى، نجد أنه على الرغم من مشاركة السلفيين في الحياة السياسية وانتخابات مجلس الأمة منذ عام 1981، ونجاحهم في إحراز مواقع متقدمة على مستوى السلطتين التشريعية والتنفيذية، بما يُعتبر تطوراً مبكراً في موقف السلفيين، لم يزل هناك كثير من الإشكاليات والقضايا العالقة التي لم يحسمها التيار

---

1 المرجع السابق.

2 محمد بدري عيد: "انتخابات مجلس أمة 2012 ومستقبل الديمقراطية الكويتية"، سلسلة تقارير مركز الجزيرة للدراسات، 12 فبراير/شباط 2012.

السلفي، وفي مقدمتها موقفه من الحقوق السياسية للمرأة، وأسلمة القوانين، لا سيما الدعوات لتعديل المادة الثانية من الدستور.

في ضوء المؤشرات السياسية الراهنة ومعطيات الواقع الثقافي والاجتماعي الكويتي، فضلاً عن البيئة الإقليمية الجديدة التي تشهد صعود قوى التيار الإسلامي السياسي في ما بات يُعرف بدول الثورات العربية؛ يُتَوقع أن يزداد حضور التيار السلفي وثقله باعتباره أبرز روافد تيار الإسلام السياسي السني في الكويت.

الفصل الثاني عشر

السلفية في تونس: مخاض التحول

رياض الشعيبي*

* باحث في الحركات الإسلامية بتونس.

بدأت الجماعات السلفية الإسلامية في تونس نشاطها في الثمانينات من القرن الماضي؛ وهي جماعات متعددة، فمنها المعتدل، الذي ينتهج العمل السلمي لتغيير المجتمع، ومنها المسلح الذي يدعو إلى القتال ضد الحكومات القائمة. ويعود صعود التيارات السلفية إلى القمع الذي مارسته الحكومة السابقة على حركة النهضة ذات التوجه الإسلامي الديمقراطي، المعتدل. وبالرغم من التضييق الشديد على التيار السلفي في تونس خلال فترة الرئيس المخلوع بن علي، إلا أن هذا التيار ظل في صعودٍ دائم. تركز هذه الورقة على كيفية نشأة التيار السلفي في تونس وتطوره قبل وبعد ثورات الربيع العربي؛ كما تستهدف تقييم التحولات الفكرية والتنظيمية التي أحدثتها حركة الثورة العربية على التيار السلفي بتونس.

النشأة:

تعود الانطلاقة الحقيقية للتيار الإسلامي بشكل عام إلى السبعينات من القرن الماضي؛ بينما يرتبط ظهور التيار السلفي بصورة خاصة بعدد من العوامل، بعضها داخلي، والآخر خارجي. ويمكن تلخيص العوامل الداخلية في عملية الاستئصال المتعمد وتجفيف منابع التدين في الحياة العامة في المجتمع التونسي من قبل الأنظمة السابقة، واستهداف مظاهر التدين، من شعائر ولباس... إلخ، وملاحقة التنظيمات التي تجسد مظاهر الإحياء الإسلامي في المجتمع، مثل ملاحقة وتشريد أعضاء الحركات الإسلامية. هذا، إضافة الى ضعف منظومة التدين التقليدي داخل المجتمع التونسي، وغياب التيار الديني المعتدل عن الساحة، وسياسات الدولة التعليمية، التي أهملت تماما حماية الشباب من التطرف. تركت هذه الأسباب مجتمعة فراغاً كبيراً في مجال تلبية حاجات الناس للموعظة الدينية والتوجيه الأخلاقي، ما مهد الطريق لقبول أية تيارات فكرية تسد هذا الفراغ؛ وقد استغلت التيارات السلفية هذا الفراغ بكفاءة ملموسة.

أما المؤثرات الخارجية فتتلخص في عاملين رئيسين، الأول: الانتشار الواسع للفكر الجهادي خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي، واكتسابه بُعداً دوليًا من خلال تأسيس تنظيم القاعدة وأحداث مثل احتلال أفغانستان والعراق. الثاني: الثورة الإعلامية الهائلة التي مكّنت الفكر السلفي من الانتشار عبر الإنترنت والفضائيات، مصحوباً غالباً بخطاب مباشر، بسيط، وواضح، ومواقف مُدينة للظلم والاضطهاد الديني الذي تعاني منه فئات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية.

بيد أن الظهور الملموس للجماعات السلفية في المجتمع التونسي لم يبدأ إلا في نهاية التسعينات؛ وقد صاحب ذلك حملة اعتقالات واسعة في صفوف السلفيين دون تمييز بينهم وبين حركة النهضة في البداية، بل حامت الشكوك الأمنية حول أن يكون التيار السلفي مجرد امتداد لحركة النهضة. لكن سرعان ما تبين أن هذا التيار نشأ مستقلاً عن الحركة الإسلامية التقليدية، بل وكان في العديد من مقولاته متناقضاً معها[1]. وبالرغم من تزايد الأدلة على وجود نشاط سلفي، لم تكن صورة التيار السلفي واضحة المعالم قبل الثورة، ولم تظهر جماعات سلفية متمايزة، بسبب القمع المتواصل من قبل النظام السابق والعقوبات الجماعية القاسية، وضعف النضج السياسي والفكري لأبناء هذا التيار. ويمكن تلخيص أبرز سمات التيار السلفي في تونس في غياب القيادة الموحدة، المعلنة، الملزِمة لكل الجماعات؛ غياب المرجعية الدينية الموحدة؛ وقلة الإنتاج الفكري والأدبيات التي تخاطب الواقع المحلي. إلا أن تحولات ما بعد الثورة أتاحت الفرصة لرسم خارطة للسلفية أكثر وضوحاً، سيما بعد الظهور العلني للجماعات السلفية، وتشكيلها أحزاباً سياسية، وإقامتها لمؤتمرات وندوات عامة، تُبْدي فيها رأيها في القضايا المختلفة بحُرية.

ويمكن تقسيم الجماعات السلفية في تونس إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة[2]: السلفية العلمية، السلفية الحركية والسلفية الجهادية؛ تفتقد جميعها إلى تنظيمات مركزية

---

1 مؤلف جماعي، التطور الفكري والسياسي للتيار السلفي في دول المغرب العربي (مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011).

2 أحمد نظيف، "تونس: السلفية وأخواتها من تراث الحنابلة إلى أفكار الجهاد مروراً بالوهابية": www.assaa.tn

ومراجع فكرية مشتركة، وتضم في داخلها تيارات عديدة[1]، تشكل بعضها ذاتيًّا، وبعضها الآخر تحت الضغط الأمني لأجهزة السلطة:

أولاً: الاتجاه السلفي العلمي، وهو عبارة عن مجموعات متفرقة لا يجمعها تنظيم هرمي واحد، كما هو الحال في تنظيمات الإخوان المسلمين وحركة النهضة. وتعتبر هذه المجموعات أن مهمتها تنحصر في التثقيف الديني والوعظ والتوجيه؛ وهي مهمة دعوية محضة. وأهم المرتكزات الفكرية لها هو رفض العمل الحزبي والجماعي باعتباره بدعة؛ وقد أفتى بعض علمائها بحرمة العمل الجماعي باعتباره تنظيماً يدعو إلى الحزبية، التي هي محرمة؛ وبالتالي اتهام الإسلاميين الذين يؤسسون أحزاباً إسلامية بأنهم من أصحاب البدع. كما أنهم يحرمون الخروج على الحاكم، وتُتَّهَمُ بعض مجموعات هذا الاتجاه أحياناً بأنها "مدخلية"[2]. ومن أهم رموز السلفية العلمية كمال بن محمد بن علي المرزوقي[3]، والشيخ بشير بن حسن[4]. ولم يُعرَف للسلفية العلمية أي موقف مخالف للنظام السابق، بل كانت تدعو إلى طاعة الحاكم وعدم الخروج عليه. ومن المأثور عنها القول بأن العمليات الاستشهادية التي تقوم بها المقاومة ضد إسرائيل محرمة، وهي من قبيل الانتحار.

---

1 بحسب تعدد شيوخ السلفية تتعدد مرجعياتهم وجماعاتهم، وقد ورد في دراسة: مهدي بن يوسف وسفيان بن صغير، "السلفية في تونس: الواقع وآفاق التطور"، 47، حصر لبعض شيوخهم وانتماءاتهم الجهوية وتكوينهم.

2 نسبة إلى "ربيع بن هادي المدخلي" و"أمان الله الجامي"، وهي تيار سلفي يعتبر أنه لا يجوز معارضة الحاكم مطلقا، ولا حتى إبداء النصيحة له في العلن، ويعتبرون ذلك أصلا من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة. كما أن الجماعة المسلمة في نظرهم هي نفسها الدولة، ومن ثم، تشن المدخلية هجوماً حاداً على الجماعات الإسلامية وتصفها بالحزبية. ويعتبر المداخلة أن الحكم بما أنـزل الله أمر فرعي، وليس أصلاً من أصول العقيدة، وبذلك فإن من يحكم بغير ما أنـزل الله ويشرع القوانين الوضعية لا يكون قد ارتكب ناقضاً من نواقض الإسلام بأي حال من الأحوال.

3 أطلق حملة الدفاع عن هوية تونس المسلمة، كان أهدافها الدعوة إلى عدم المساس بمقتضيات الفصل الأول من الدستور، التي تنص على أن "تونس دولة حرة مستقلة الإسلام دينها والعربية لغتها"؛ والمطالبة بتفعيل مقتضيات الفصل الأول من الدستور والعمل باستحقاقاته على الدولة، وخاصة منها مراجعة المنظومة التشريعية والتربوية القائمة، وتنقيتها من كل ما يخالف الدين الإسلامي باعتباره دين دولة.

4 عاد من فرنسا بعد الثورة، ومنهجه تقليدي لرموز السلفية العلمية في السعودية ومصر.

ثانياً: السلفية الحركية، ويمثلها الاتجاه الساعي إلى الاندماج في الحياة الحزبية والعمل التنظيمي الجماعي، وقبول الانتخاب كآلية للتداول على السلطة. ويشبه المنهج الفكري والحركي لهؤلاء، إلى حد كبير، منهج جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية. تأسست السلفية الحركية في 1988 تحت اسم الجبهة الإسلامية التونسية، بقيادة محمد على الحراثي[1]، وعبد الله الحاجي، ومحمد خوجة، رئيس مجلس قيادة الجبهة آنذاك؛ وتعتبر أول حركة سلفية في تونس. برزت مؤشرات مبكرة على وجود هذا الاتجاه نهاية الثمانينات، من خلال الرحلات الجهادية التي ساقت العشرات من الشباب التونسي إلى أفغانستان. وقد مثّل ظهور الجبهة الإسلامية التونسية البداية الأولى لتشكل التيار الجهادي في تونس، الذي انفصل عنه فيما بعد تيار السلفية الحركية. وفي كل الأحوال، فإن هذا التشكُّل المبكر للتيار السلفي لم يصاحبه اختلاف فكري واضح عن التيار الإخواني سوى التوكيد على أهمية التغيير بالقوة والتشكيك في إمكانية التغيير المدني السلمي؛ إلاّ أن أهم عناصره تعرضوا للاعتقال أو هُجِّروا، في إطار الحملة التي شنّها النظام التونسي على مجمل مكوّنات الحركة الإسلامية.

ويمكن تلخيص أهم مقولات الحركية السلفية في التالي:

- أن العمل التنظيمي مسموح به، ولا يتعارض مع القواعد الشرعية؛ وهذا خلافاً للتيار السلفي العلمي.
- أن المذهب المالكي هو القاعدة الشرعية للتيار السلفي في تونس.
- نشر الاعتقاد الصحيح من منهاج الكتاب والسنة المحمدية.
- الدعوة للمشاركة السياسية العامة لتقليل الشر وتكريس الخير في البلاد.
- أن الإسلام منهاج لحل مشكلات الشعب، وتبني الإسلام المتسامح، الوسطى، البعيد عن نهج العنف والتطرف.

---

1 في تعليق له على الخطوة التي اتخذتها السعودية في استقبالها للرئيس المخلوع زين العابدين بن علي، قال الحراثي "إنها تنبع من عرف عربي إسلامي أصيل"، وأكد على "أن السعودية تلتزم بنهجها الذي تبنته منذ زمن بعيد، ولا أعتقد أن فيه مساساً بالشعب التونسي وإرادة الشعب التونسي، وليس فيه أي تدخل في الشؤون الداخلية"، مشيراً إلى أن استضافة السعودية للرئيس المخلوع هو أمر سيادي، جنّب الشارع التونسي حمام دم لو تمسك بالسلطة ورفض مغادرة البلاد.

وقد تأسست، بعد الثورة، عدة أحزاب سلفية في تونس، على غرار حزب جبهة الإصلاح السلفي[1]، وحزب الأصالة السلفي[2]، وحزب الرحمة السلفي؛ وهي تنطلق كلها تقريباً من الأرضية الحركية نفسها، وتبدو أقرب لتبني مقولات الحركة السلفية المصرية والكويتية ذات التوجه نفسه. ولا يقتصر العمل التنظيمي الجماعي على الجانب الحزبي لدى أصحاب هذا التوجه، بل تعداه إلى منظمات المجتمع والجمعيات الخيرية، حيث تنشط عشرات الجمعيات السلفية في مجال العمل الدعوي والخيري خاصة، وتنتظم تحت الجبهة التونسية للجمعيات الإسلامية، التي يديرها أحد أكثر شيوخ السلفية احتراماً وتقديراً من أتباعه وخصومه في نفس الوقت، وهو الشيخ مختار الجبالي.

ثالثا: الاتجاه السلفي الجهادي، ويعود في جذوره إلى بداية الثمانينات، وإلى مجموعة من الشباب بولاية صفاقس، الذين قاموا بعدد من العمليات البدائية، التي انتهت إلى إيقافهم وقتل وإعدام بعضهم واعتقال الآخرين، وفرار البعض الآخر إلى خارج تونس. وكان الشيخ محمد الأزرق قد أفتى هؤلاء الشباب بالجهاد ومشروعية استهداف الدولة وهياكلها، إلا أن فشلهم ومحاكمتهم دفعت الشيخ محمد الأزرق إلى الفرار إلى المملكة العربية السعودية، حيث كان يقيم من قبل. ولكن النظام السعودي سلّمه إلى الأمن التونسي أواسط الثمانينات حيث حُكِم عليه بالإعدام وقد جاوز السبعين من عمره.

ويؤمن أصحاب هذا الاتجاه بأفكار القاعدة ويتبنون أُطروحاتها؛ وهي سلفية جهادية ذات بُعد دولي، حسب رأيهم، تستهدف مقاومة "الحملة الصليبية" على الأراضي الإسلامية والأنظمة الموالية لها. وتستمد السلفية الجهادية راديكاليتها من مقاربة عقدية - سياسية تقوم على الحالة الصراعية القائمة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، في فلسطين، والعراق، وأفغانستان وما ارتبط بها من عدوان،

---

1 يقوده محمد خوجة، أحد مؤسسي الجبهة السلامية التونسية في الثمانينات، مع مجموعة من المؤسسين الأوائل للجبهة القديمة، بينهم نوفل ساسي ورفيق العوني وكمال بن رجب وفؤاد بن صالح وعبد اللطيف المغني وخالد بن خالد ومحمد علي الحراثي.

2 يترأسه علي المولدي، المنحدر من ولاية مدنين، والحاصل عل دكتوراه في القانون الدولي، والذي شارك في المقاومة الفلسطينية في السبعينات والأفغانية في الثمانينات، وحكم قبل الثورة بـــ 44 سنة سجناً لتهم تتعلق بالإرهاب.

واحتلال، واصطفاف لبعض الأنظمة العربية "مع قوى دولية غازية." وبعد الالتحاق بصفوف المجاهدين في أفغانستان ضد الغزو السوفياتي؛ انضم العديد من التيار الجهادي التونسي إلى تنظيم طالبان خلال التسعينات واتخذوا لأنفسهم معسكراً خاصًّا بهم وقاموا بعمليات نوعية، لعل أهمها اغتيالهم أحمد شاه مسعود، ومشاركتهم في معركة تورا بورا ضد الأميركيين، ثم عملية المعبد اليهودي بجربة في 11 إبريل/نيسان سنة 2002. داخل تونس، في منتصف التسعينات. ومع عودة الشيخ الضرير الخطيب الإدريسي من المملكة العربية السعودية[1]، وانصرافه إلى التدريس الديني بولاية سيدي بوزيد، حيث كان يقيم، بدأ فكر جديد في الظهور، يتناقض بصورة حادة مع المشروع المجتمعي للدولة التونسية الحديثة. لكن هذا الفكر بقي محتشماً بفعل التضييق الأمني والخوف من إعادة تجربة حركة النهضة التي كانت مشتتة بين السجون والمنافي حينها. ولكن، وبالتوازي مع حضوره في ساحات الحرب في مناطق متعددة من العالم، ازداد نشاط التيار الجهادي التونسي داخل البلاد منذ بداية الألفية الثانية للالتحاق بالعراق وأفغانستان؛ حيث وقع تجنيد العشرات من الشباب المبهور بالبطولات التي تضمنتها أشرطة مصورة عن بن لادن وخطّاب وأمثالهم[2].

بيد أن السلطات التونسية تعاملت بقدر كبير من العنف مع أصحاب هذه التوجهات، وذلك لسببين رئيسين: **الأول**، ما سعى إليه النظام التونسي من الاحتماء بالاستراتيجية الأميركية لمقاومة الإرهاب، وتبرير سياساته القمعية ضد كافة الإسلاميين. والثاني، خوف النظام مما قد يمثله هذا التيار من خطر على مستقبله. لذلك، تعددت المحاكمات لشباب التيار السلفي الجهادي بناء على قانون 10 ديسمبر/كانون الأول 2003 لمقاومة الإرهاب، الذي يتجاوز كل المعايير المتعلقة بحقوق الإنسان أثناء الاعتقال والتحقيق، ووصل أحياناً إلى إجازة الإدانة بناء على أدلة سرية، أو الاكتفاء بحديث عابر عن الذهاب للعراق، أو التعبير عن نوايا بمجردة

---

1 شيخ ضرير في السادسة والخمسين من عمره، يلمع اسمه في أوساط الشباب التونسي، ويفتي في الأمور الدينية، له ثلاث كتب، هي: صفة الصلاة، وكتاب الأذكار، وترتيل القرآن، ومخطوط في تفسير القرآن الكريم.

2 سامي براهم، "السلفية في مناخ تونسي": www.alawan.org

تتعلق بهذا الموضوع. هذا التضييق على التيار السلفي الجهادي دفعه لإعادة ترتيب أولوياته، من "الجهاد العالمي ضد الاستكبار" إلى مقاومة "الأنظمة العميلة"؛ لذلك، أسس السلفيون في تونس تنظيم جند أسد بن الفرات، الذي قام بعملية سليمان نهاية 2006. فقد شهدت هذه المنطقة مواجهات عنيفة بين الجماعة السلفية المسلحة وقوات الأمن والجيش، أسفرت عن مقتل 12 عنصراً من المجموعة وعنصر أمني وعنصرا عسكريا، وأعقبها اعتقال العشرات ومحاكمتهم، بما في ذلك إصدار أحكام بالإعدام لم تُنفَّذ.

وكانت الجمعية الدولية لمساندة المساجين السياسيين قد أصدرت، قبل الثورة بمدة قصيرة، تقريراً أحصت فيه 1208 سجيناً من التيار السلفي، وقدمت بيانات عن سنهم وانتمائهم الجهوي، وطالبت بإطلاق سراحهم باعتبار انتفاء أركان الجريمة في أغلب قضاياهم، وأن محاكماتهم تمت بسبب معتقداتهم وآرائهم.

ما بعد الثورة العربية: التيارات السلفية التونسية في طور جديد

مثلت الثورة التونسية مكسباً كبيراً للتيارات السلفية، التي عجت سجون نظام بن علي بأعضائها. وكان لافتاً، خلال المسيرات التي أججت الثورة التونسية، وجود بعض الصور والمعلقات التي يرفعها شباب ملتحون يرتدون جلابيباً وقمصاناً طويلة، ونساء منتقبات أو مرتديات للخمار، تطالب بالحرية لبعض الأشخاص من ذويهم المسجونين. وجاء قرار العفو العام الذي اتخذته حكومة ما بعد الثورة الأولى ليشمل كل المساجين السلفيين، بمن في ذلك المحكومين بالإعدام، وليمنح فرصة جديدة لهذا التيار ليعيد بناء دوره وفاعليته في الواقع التونسي.

وقد وجد التيار السلفي نفسه بعد الثورة في محيط سياسي واجتماعي جديد، من أهم خصائصه:

- حصول تغيير سلمي للسلطة على عكس المسلَّمات التي انطلق منها في التأكيد على أهمية القتال وتملك وسائله.
- حرية التنظم والتحرك والتعبير، ما مكّن هذا التيار من اكتشاف أطرافه لأول مرة منذ تأسيسه، ويسَّر له التّواصل المباشر بين قادته وقاعدته، وبين الداخل والخارج.

- بروز مناخ سياسي واجتماعي متحرّك، يناقش كل مسلّماته، بما في ذلك الثقافية والدينية، وكأنه يكتشف ذاته من جديد.

وقد كان الوعي بهذه المتغيرات واضحاً جدًّا في فكر قياديي هذا التيار وفي سلوكهم السياسي؛ وأدى في حالات عديدة إلى تغيير في استراتيجيات عملهم، بما في ذلك اعتبار البلاد التونسية أرض دعوة وليس أرض جهاد، وهو الأمر الذي يُعتَبر تراجعاً واضحاً عن منهج التغيير القسري واستعداداً للاندماج في النسيج الحزبي المدني ومنظمات المجتمع؛ المبادرة إلى المساهمة في العمل الخيري والدعوي والخدماتي؛ اعتبار معركة الشريعة العنوان الأبرز الذي يرفعونه في هذه المرحلة بالنظر إلى التجاذبات التي أثارها هذا الموضوع في علاقته بالدستور التونسي الجديد.

مثّل الاجتماع الضخم الذي نظّمه التيار السلفي بعد الثورة في ضاحية سكرة بالعاصمة تونس أول ظهور علني قوي له؛ لكن اللافت أن شعار الاجتماع كان "اسمعوا منّا ولا تسمعوا عنّا"، في إشارة واضحة إلى وعيه بأهمية الصورة التي يحملها الناس عنهم وإلى خطورة الحملات الإعلامية المضادة لهم. ويعبر هذا الشعار عن بداية التحول في وعي التيار السلفي السياسي؛ إذ أصبح معنيًّا بفكرة القبول الاجتماعي لأفكاره ورؤاه. وقد تدعّم هذا الحرص فيما بعد من خلال المنحى الخدماتي والإغاثي في مخيمات اللاجئين الذين قدموا من ليبيا أثناء الثورة، وفي المناطق النائية في الشمال الغربي لتونس، الذين عصفت بهم موجة برد غير مسبوقة. ويُعتَبر مؤتمر مدينة القيروان، يوم 11 مايو/أيار 2011، الذي ضمّ طيفاً واسعاً من التيار الجهادي التونسي، يقدَّر بحوالي 15 ألف شخص، محطة هامة في ظهور هذا التيار السياسي، الذي اختار لنفسه اسم جماعة أنصار الشريعة. تلا ذلك ندوة صحفية بجهة شعبية في منطقة وادي الليل، عكست جماهيرية هذا التيار، وشاركت فيها قياداته الجهادية الرئيسة، مثل سيف الله بن حسين (أبو عياض)[1]،

1 يبلغ من العمر 47 سنة؛ وكان انتقل للمغرب لدراسة الحقوق، ثم التحق بالجهاد الأفغاني، حيث كان المسؤول عن الجماعة التونسية المقاتلة، ثم انتقل إلى باكستان بعد الغزو الأمريكي لأفغانستان، وذهب إلى سورية وتركيا، حيث قبض عليه وسلم إلى تونس سنة 2003. حكم عليه بعشرات السنوات، ولم يخرج من السجن إلا بعد الثورة في العفو العام في 20 يناير/كانون ثاني 2011.

وسليم القنطري (أبو أيوب التونسي)[1]، أحد القيادات الشابة، إلى جانب القيادة الشرعية، ممثلة بالشيخ الخطيب الإدريسي. لكن رغم هذا التحرك فقد رفض أصحاب هذه الندوة التقدم بطلب إذن للعمل القانوني، وكأن التيار لم يستطع استيعاب التحولات المتسارعة بعد الثورة، وما يزال يتلمس طريقه بين أمسه وغده.

توضح هذه التطورات بجلاء أن هناك نقلة ملموسة على المستوى الفكري والتنظيمي للجماعات السلفية؛ إذ تخلت هذه الجماعات عن أهم أطروحاتها الخاصة بمقاتلة الحكام المحليين، ومن ثم اعتبار أن تونس أرض دعوة وليست أرض جهاد. كما أن قبولهم بفكرة التنظيم، وتكوين أحزاب سياسية ومنظمات دعوية وخدمية، يشكل نقلة أخرى في استيعاب الواقع والتعامل معه. ولكن تظل التجربة العملية لهذه التيارات هي محك خياراتها السياسية، واتخاذ قرارات تختلف عن توجهات المراحل السابقة، التي كانت تستند إلى الفتاوى وآراء الشيوخ التي لا تترتب عليها التزامات، كما هو الحال الآن بعد تكوين الأحزاب السياسية والتعامل مع الشأن اليومي للسياسة العملية المرتبطة بالمصالح العامة للشعب.

التيار السلفي في تونس: مساحات رمادية

على الرغم من التحوّلات في مواقف السلفيين في تونس، ما زالت هناك بعض القضايا التي تحتاج إما لوضوح في الرؤية، أو إشاعةً وانتشاراً داخل هذا التيار حتى تصبح ثقافة مشتركة بين كل أنصاره، ولا يتأتى مثل هذا الطور إلا بمنهج تعليمي تربوي لأعضاء الجماعة، حتى يتوحد فهمها وخطابها، وتنتقل من حركة منابر ووعظ وتهديد ووعيد إلى حركة شاملة للبناء، تقدر تعقيدات الواقع التونسي الذي تتعامل معه. ومن أهم هذه القضايا ما يتعلق بالخطاب العام، والممارسة السياسية، والقبول بالتعدد، وقضية التكفير، ونفي الحق في الاختلاف، وتصرفات غير منسجمة مع الإشارات الإيجابية الكثيفة التي يرسلها هذا التيار باستمرار. وربما يُعزى هذا لطبيعة التيار قبل الثورة، وأنه لم يكن تنظيماً واحداً بالمعنى المعروف، بل عبارة عن مجموعة تيارات معزولة عن بعضها، لا تجمعها مرجعية فكرية واحدة ولا

1 برز في البداية كقيادي ثاني في أنصار الشريعة، لكنه سرعان ما انسحب من هذا التنظيم بسبب ما برز داخله من خلافات.

قيادة واحدة؛ كما يمكن أن يُفسَّر ذلك بالخاصية الانتقالية التي تطبع كل القوى في تونس ما بعد الثورة. لكن من المهم التعامل مع هذا الانتقال داخل التيار السلفي الجهادي حتى لا يهدد عوامل نجاح التجربة السياسية الحديثة، بجر البلاد إلى حالة من العنف السياسي (كما حدث في بئر علي بن خليفة، وقرب الروحية، والسفارة الأميركية، ودوار هيشر، وجبل الشعانبي)[1]. لذلك، فإن التيار السلفي مطالب بتجذير منهج العمل السلمي الذي بات يتوخاه منذ مدة، ويتجنب الخطاب التحريضي المتوتر، الذي يستحث مخاوف التونسيين من الانزلاق إلى نماذج مجتمعية فوضوية وفاشلة. والأمر البيِّن بالنسبة إلى التيار السلفي الجهادي أن الاندماج في المنظومة المجتمعية التونسية، والاحتكاك الإيجابي بالواقع، واحترام القوانين المنظمة للحياة العامة، سيفتح أمامه فرصاً كبيرة لمضاعفة فاعليته وتأثيره وتطوير أفكاره.

1 كلها محطات شهدت مواجهات عنيفة، وأسفرت عن ضحايا من قوات الأمن والجيش ومن الجانب السلفي الجهادي، على السواء. لم تتبن أية جهة سلفية صراحة هذه العمليات، إلا من تعاطف مع ضحاياها السلفيين، وحتى اعتبارهم شهداء، واتهام الحكومة بالمبالغة في استعمال القوة؛ وهو ما يعكس حالة المخاض التي يعيشها التيار السلفي بين ثقافته التقليدية التحريضية، ومتغيرات الواقع التي لم يعد يستطيع تجاهلها.

الفصل الثالث عشر

سلفيات المغرب:
توجهات ومسارات

حسن الأشرف*

---

* باحث متخصص في الحركات الإسلامية.

وظفت عدد من الدول التي حكمت المغرب السلفية في سياق تعاطيها مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية السائدة، حيث جعل عدد من الأمراء والقادة منها محركاً قوياً يحث همم المغاربة على مواجهة الخصوم أو مقاومة الاستعمار. ويُعزى التشابك اللصيق الحاصل بين الفكر السلفي وتاريخ المغرب إلى ارتباط السلفية، زماناً ومكاناً، وحضورها مقولات وأشخاصاً في قلب موجات التحرر والانعتاق من ربقة الاحتلال الذي جثم على صدور المغاربة فترة من الدهر، ما جعل السلفية المغربية تتقوى بما لعبته من أدوار تاريخية، دون أن تحظى رغم ذلك بحماية الدولة في مناسبات ظهر فيها سلفيون في مواجهة الخط الرسمي للسلطة.

انطلقت السلفية في المغرب، دون أية تصنيفات أو تقسيمات، خلال حكم دولة المرابطين، غير أنها برزت أكثر في عصر الدولة العلوية التي تحكم البلاد منذ مئات السنين ولا تزال. ثم إن عوامل التاريخ وسياقات الجهاد ضد المحتل للحصول على الاستقلال، وحّدت السلفية المغربية كفكر ديني وعقدي استمد أصوله الرئيسة من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر وما بعده. بيْدَ أن عوامل السياسة والتحولات الاجتماعية أفضت، بعد معركة نيل الاستقلال، إلى تمزق الوحدة السلفية، وتشرذمها إلى حركات ورموز أكثر منها إلى تيارات بالمعنى النموذجي للكلمة.

النشأة والتاريخ:

تعود النشأة الأولى لحركة السلفية بالمغرب، بحسب عدد من المؤرخين[1]، إلى عصر الدولة المرابطية خلال الفترة الزمنية الممتدة بين نهاية القرن الحادي

1 يمكن الرجوع في هذا السياق إلى كتاب أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى، ط 3 (دار الكتاب: الدار البيضاء، 1997)، ج 2؛ وإلى محمد بن عبد الهادي المنوني، العلوم والفنون في عهد الموحدين (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1950)، 200-224.

عشر إلى منتصف القرن الثاني عشر. وقد عرف المرابطون بأنهم كانوا على العقيدة السلفية والمذهب المالكي في محاربتهم للتصوف والبدع التي كانوا يعتبرونها منكرة[1]؛ ومن ذلك إعدامهم لكتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي بأمر من القائد يوسف بن تاشفين[2]، على اعتبار أن الكتاب يروج للشافعية مذهباً والصوفية معتقداً، فيما تقول روايات تاريخية أخرى بأن إحراق هذا الكتاب وقع بعد ثلاث سنوات من وفاة ابن تاشفين. لم تكن الحركة السلفية في دولة المرابطين سلفية بالمعنى المتداول حاليا، بل عقيدة راسخة بضرورة اتباع السلف الصالح والاقتداء بالقرون الثلاثة المفضلة التي يسميها العلماء "قرون السلف"، وكان رأسهم في هذا الاعتقاد السلفي أميرهم ابن تاشفين، الذي وصفه لسان الدين بن الخطيب في كتاب "الحلل الموشية" بأنه "رجل فاضل، حاذق، زاهد، عزيز النفس، ينيب إلى الخير والصلاح، كثير الخوف من الله عز وجل، وكان يفضل الفقهاء، ويعظم العلماء، ويصرف الأمور إليهم، ويأخذ فيها برأيهم".

انتقلت دائرة الحكم بعد سقوط المرابطين إلى الدولة الموحدية[3]، التي شهد المغرب إبان حكمها تقهقر الممارسات السلفية، وقيام أفكار وعقائد مناقضة لها، بهدف ترسيخ مذهبية جديدة لهذه الدولة في أذهان الناس، تختلف عما كان سائداً زمن المرابطين، ولسحب المشروعية الدنية من الدولة السابقة من خلال ترويج العقيدة الأشعرية. وبمجيء الدولة العلوية، عاد التوجه السلفي إلى "ألقه" الماضي في عهد ابن تاشفين، حيث عمل السلطان محمد بن عبد الله وابنه السلطان المولى سليمان على نصرة المذهب السلفي في البلاد[4]. كان محمد بن عبد الله، الذي

1 محمد قبلي، تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط (الدار البيضاء: منشورات الفنك، 1998)، 56.

2 عبد الله كنون، النبوغ المغربي (بيروت: دار الكتاب اللبناني)، ج 1.
يوسف بن تاشفين، هو ثاني ملوك الدولة المرابطية، واشتهر بلقب "أمير المسلمين"، وأسس أول إمبراطورية في الغرب الإسلامي.

3 برزت الدولة الموحدية في أعقاب انتهاء الدولة المرابطية؛ وهي دولة إسلامية حكمت بلاد المغرب والأندلس سنوات 1121 إلى 1269م على يد محمد بن تومرت.

4 مخلص السبتي، السلفية الوهابية بالمغرب (المغرب: المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1993)، 7.

امتدت فترة حكمه من 1171 إلى 1204هـ، يحض الناس على مذهب السلف والابتعاد عن البدع المنتشرة، وهو ما انتهجه ابنه المولى سليمان، الذي كان يحرص على تدبيج الخطب لخطباء المساجد، يحذر فيها من اتباع أهل البدع والاجتماع في مواسم الغناء والرقص، ويوصي فيها باقتفاء أثر عقيدة السلف الصالح.

سلفية – وطنية تكافح الاستعمار:

كان المجتمع المغربي، خلال النصف الأول من القرن العشرين خاصة، يعاني من الأمية والجهل، بسبب قلة المدارس والمعاهد التعليمية وضعف البنية التحتية الاقتصادية، فضلاً عن سيطرة مناخ من البدع والخرافة، ساهم فيه الاستعمار الفرنسي. ظهرت بالمغرب، خلال فترة إعلان فرنسا الحماية على البلاد في 1912[1]، سلفية يمكن نعتها بالوطنية، كونها ترعرعت في بيئة وظروف سياسية واجتماعية أملت عليها تبني القضية الوطنية. ويمكن القول إن سلفية مطلع القرن العشرين اشتغلت في اتجاهين رئيسين: تجلى الأول في محاربة الجهل والخرافات المرتبطة بالطرق الصوفية[2]؛ أما الثاني فتمثل في مقاومة الاستعمارين الفرنسي والإسباني بالدعوة إلى مكافحة الاستلاب الثقافي والحضاري الذي كرسه الاحتلال.

انشغلت السلفية الوطنية، أو الإصلاحية كما يسميها البعض، بقضايا تهم التعليم والتربية وصيانة الهوية الثقافية من مخاطر التغريب الناجم عن هيمنة الحضارة الغالبة، أي الاستعمار الفرنسي وسط وشرق وغرب البلاد والإسباني في الشمال والجنوب، والدفاع عن عقيدة الإسلام وتنقيتها من الشوائب التي لحقت بها من قبل من يوصفون بالمبتدعة والصوفيين. وبرزت رموز وشخصيات كانت رائدة في الدعوة السلفية الوطنية والإصلاحية، ارتبطت فكريا بالحركة الوطنية التي قاومت الاستعمار الفرنسي، منهم الزعيم علال الفاسي[3]، ومحمد المختار

1 فرضت فرنسا نظام الحماية على المغرب في 30 مارس/آذار 1912، واستمر إلى حصول المغرب على استقلاله عام 1956.

2 أشهرها الطريقة التيجانية والقادرية، وغيرهما كثير.

3 محمد علال الفاسي ولد عام 1326هـ، وتوفي سنة 1349هـ، وهو أحد رواد الفكر الإسلامي، وقاد حركة التحرر ومقاومة الاحتلال الفرنسي.

السوسي[1]، وأبو شعيب الدكالي[2]، ومحمد بلعربـــي العلوي[3].

بموازاة القادة العسكريين في الميدان، الذين كانوا يناضلون من أجل أن تنـــال البلاد استقلالها، لم يكن بُدٌّ أمام القادة الفكريين والمصلحين السلفيين سوى بـــث الحماسة بالكلمة والخطابة في صفوف المغاربة، من خلال تصوير الاستعمار باعتباره الخطر الداهم الذي يمس كرامتهم وينال من سمعتهم، ويهـــدد هويتـــهم ويمـــزق وحدتهم. لهذا مثلت الدعوة إلى السلفية وحدة مرجعية، تجمع أكثر مما تفـــرق، في سياق تاريخي اتسم بسيطرة استعمارية على مفاصل الحياة في بلد يفتقد المقـــدرات التعليمية والصناعية.

سلفية علمية تحارب القبور:

بعد نجاح السلفية "الوطنية" في إذكاء الحماسة وسط المغاربة من أجـــل صـــون "الأرض والعرض" إزاء المُستعمِر الفرنسي، وبعد نيل البلاد استقلالها مـــن الســـيطرة الأجنبية عام 1956، بدأ يظهر ما اصطُلح عليه "السلفية العلمية" على يد مـــن يعتـــبره الكثيرون رائد أو أب السلفية بالمغرب، الشيخ محمد تقي الدين الهلالي[4]. كما أن هناك من ينسب إليه إدخال السلفية المتأثرة بالمرجعية المشرقية إلى البلاد. تتلمذ رائد الســـلفية العلمية بالمغرب على يد مشايخ في مصر والجزائر والعراق والمملكة العربية الســـعودية؛ حيث لقي في السعودية محمد رشيد رضا، الذي كتب يوصي الملـــك عبـــد العزيـــز آل سعود به، قائلاً "إن تقي الدين الهلالي أفضل من جاءكم من علماء الآفاق". حمـــل الهلالي زاده السلفي الذي ادخره من مشايخ وعلماء المدرسة السلفية "الوهابية"، ليعـــود بها ويحاول استنباتها في التربة المغربية بداية من أواخر ستينات القرن الماضي.

---

1 محمد المختار السوسي، ولد في 1318هـــ، وتوفي في 1383، وهو مؤرخ ورجل ديـــن، وعين بعد استقلال لمغرب وزيرا للأوقاف.

2 أبو شعيب بن عبد الرحمان الدكالي، ولد عام 1878، وتوفي سنة 1937، وهـــو فقيـــه ومحدث، تولى وظائف دينية بارزة.

3 محمد بلعربـــي العلوي، هو أحد الوجوه العلمية البارزة في تاريخ المغرب، عرف بعلمه الغزير. ولد في 1880 وتوفي سنة 1964.

4 هناك من يعتبر تقي الدين الهلالي أول من أدخل السلفية إلى المغرب المعاصر، وقـــد تـــوفي في 1987م، وهو محدث ولغوي بارع، من أبرز أعماله ترجمة صحيح البخاري إلى اللغة الإنجليزية.

سميت السلفية في وقت الهلالي "علمية" لكونها انضبطت بالمراجع السلفية بمصر والسعودية، كما أن سلفيي هذا التيار ركزوا على النهل من العلوم الفقهية والعقدية خصوصاً، ونأوا بأنفسهم عن الخوض في المعارك السياسية أو الانخراط في مختلف الجمعيات والأحزاب، معتبرين ذلك من البدع التي لا يجوز للمسلم أن ينشغل بها عن الكد في طلب العلوم الشرعية خاصة علم التوحيد صافياً من كل الشوائب. وارتكزت الدعوة السلفية "العلمية"، التي أسسها الشيخ الهلالي، على مبادئ أساسية تتمثل في محاربة شرك القبور وشيوع الخرافات والممارسات "الجاهلية"، وما اعتبروه مظاهر العبودية لغير الله، والتمسك بحرفية النصوص الدينية من قرآن وسُنة، والاقتداء بسنن السلف الصالح في أقوالهم وأفعالهم والابتعاد عما ابتعدوا عنه.

سلفية جهادية:

بعد سنوات من استقلال المغرب، وتحديدا خلال عقد الثمانينات، الذي شهد الجهاد الأفغاني ضد الاتحاد السوفيتي، دخلت السلفية المغربية منعطفات جديدة وفتح الباب لعدد من السلفيين حينها للجهاد في الأراضي الأفغانية، تحت لواء ما سمي بـ "الأفغان العرب"[1]، مدفوعين بأفكار وعقائد سلفية باتت تتشكل شيئاً فشيئاً، وتدعو أساسا إلى طرد الأجانب المعتدين من أراضي الإسلام، والذود عن راية الإيمان بالجهاد بالنفس والسلاح والمال. هذه السلفية، التي نُعِتت بـ "الجهادية"، كانت رأسها ترنو دوما إلى بؤر الصراع في بلاد المسلمين، تقوّت أكثر وتزايد أتباعها المتحمسون للدفاع عن بلاد المسلمين بعد حرب الخليج الأولى على العراق سنة 1991. أفضت توجهات السلفيين الجهاديين إلى تمايز واضح في الصف السلفي بالمغرب، خاصة في الموقف من مسألة استعانة الحُكام المسلمين بالقوات الأجنبية لقتال المسلمين؛ وفي هذه الحالة، خصوصاً، الاستعانة بالأميركيين لشن حرب على العراق. وقد برز تيار يرى حرمة هذا الفعل، تجسد في السلفية التي

1 الأفغان المغاربة، فتحت لهم السلطات في الثمانينات باب "الجهاد" إلى جانب الأفغان ضد الاحتلال السوفياتي، ومن بينهم والد الشيخ أبو حفص، والذي يلقب بشيخ الأفغان المغاربة، وسبق أن اعتقل خمس سنوات بتهمة تهجير المغاربة إلى أفغانستان.

وُصفت إعلاميا بالجهادية، بينما ظل تيار آخر وفياً لمبدأ عدم الخروج عن الحاكم ووجوب طاعته في أوامره وقراراته، وهو التيار الذي بات يُوصف بالسلفية التقليدية.

أعلن سلفيو التيار "الجهادي" رفضهم الواضح لإرسال قوات عسكرية مغربية لدعم القوات الأميركية في حرب الخليج الأولى، ووقع بعضهم على بيان يتضمن "فتوى" تنص على تحريم مد يد العون بأي وجه كان، للقوات الغازية للعراق؛ فيما التزم سلفيون آخرون من المنتسبين للتيار التقليدي موقف نظرائهم في السعودية ممن أجازوا الاستعانة بالأجنبي في الحرب ضد المسلم "الظالم". كرست تداعيات هذه الحرب بشكل جلي الفروقات الأيديولوجية بين تيار سُمي بالجهادي وآخر سُمي بالتقليدي، لكن ما زاد من حدة الاختلاف بين الاتجاهين، كان أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001 التي اعتبرها فريق من السلفيين الجهاديين آنذاك نصراً مؤزراً للمسلمين وعقوبة إلهية لأميركا "الصليبية". ووصف بعضهم أسامة بن لادن بأنه "صحابي من القرن العشرين"؛ بينما ذهب الفريق الثاني (السلفية التقليدية) إلى أن ما حدث في عقر دار أميركا اعتداء شنيع على الأنفس لا مسوغات شرعية له.

أحداث مفصلية:

شهد المغرب، بعد أحداث سبتمبر/أيلول 2001 بأقل من سنتين، وتحديداً في 16 مايو/أيار 2003، حدثاً مفصليا[1]، كانت له تداعيات هائلة على الجسم السلفي بالبلاد، خاصة على من ارتبطت أسماؤهم ومواقفهم بما يسمى بالسلفية الجهادية، رغم أنه لقب يرفضه هؤلاء، ويعتبرونه مصطلحا "ابن سفاح" لا غير اخترعته وسائل الإعلام وأجهزة الأمن للإمعان في "الإساءة" إليهم. فالتفجيرات التي عرفتها الدار البيضاء في 2003 استنكرها معظم السلفيين بالمغرب؛ لكن إلقاء السلطات الأمنية القبض على عدد من الشباب المتهم بارتكاب هذه التفجيرات، التي

1 وقعت تفجيرات الدار البيضاء يوم الجمعة 16 مايو/أيار 2003، حيث قام بضعة شباب بتفجير أنفسهم في بعض الأماكن مثل المطعم الإسباني، وأيضا قرب المقبرة اليهودية، وكانت حصيلتها 45 قتيلا، بمن فيهم المفجرون، تبعها اعتقال المئات من الشباب السلفي.

استهدفت مطعماً وفندقاً، جعلت أصابع الاتهام تُوجه إلى التيار السلفي "الجهادي"، وخاصة بعض رموزه ومشايخه، مثل حسن الكتاني وأبو حفص وعمر الحدوشي ومحمد الفزازي والشاذلي[1]، بتهمة التأطير المعنوي لأعمال "الإرهاب" من خلال الدروس والمواعظ التي كانوا يلقونها. كما اعتقل مئات الشباب السلفيين لكونهم من أتباع رموز هذا التيار.

شنت السلطات الأمنية حرباً شرسة على سلفيي التيار الجهادي، الذين امتلأت بهم السجون والمعتقلات، وصدرت ضدهم أحكام اعتبرها الكثيرون قاسية، كان أقلها عشر سنوات، وأكثرها المؤبد أو الإعدام. ونال مشايخ السلفية الجهادية حصتهم من مدد سجن طويلة، تراوحت بين العشرين والثلاثين عاما. وفي خضم إدخال المئات من سلفيي هذا التيار إلى غياهب السجون شهدت المنطقة العربية أحداثا سياسية هائلة غيرت ملامح عدد من البلدان، تمثلت فيما اصطلح عليه بـ "الربيع" العربي، الذي أطاح بأنظمة تونس ومصر وليبيا واليمن، كما اضطر المغرب إلى إجراء إصلاحات سياسية استجابة لضغط الشارع ومطالب حركة 20 فبراير/شباط[2]، التي دعت إلى محاربة الفساد والقطع مع الاستبداد، وطالبت بنظام ملكي برلماني يسود فيه الملك ولا يحكم. وكان لعامليْ العيش في السجون ورياح

1 الفزازي، داعية سلفي، اعتقل بعد تفجيرات البيضاء، وحكم عليه بالسجن 30 عاماً، ونال عفوا ملكيا في أبريل/نيسان 2011.
الكتاني، داعية سلفي درس في أمريكا والسعودية، واعتقل قبل تفجيرات البيضاء، لكنه حكم عليه بخلفية قانون الإرهاب بالسجن 30 عاما تم تخفيضها إلى 20، قبل أن يحظى هو أيضا بعفو ملكي.
الحدوشي، هو أبو الفضل عمر الحدوشي، درس الفقه، وله 48 إجازة في العلوم الشرعية، حكم عليه بالسجن 30 عاما، وأفرج عنه بعفو ملكي.
أبو حفص، هو رفيقي محمد عبد الوهاب أبو حفص، ولد في 1974م، وحضر مجالس تقي الدين الهلالي. اعتلى منبر الخطابة مبكرا واعتقل لاحقاً.
جميع هؤلاء وغيرهم يلقبون بمشايخ السلفية الجهادية، غير أنهم يتبرأون من هذه التسمية، بدعوى أنها تسمية صادرة عن الأجهزة الأمنية ووسائل الإعلام.

2 حركة 20 فبراير/شباط، حركة شبابية احتجاجية انطلقت مع بدايات الربيع العربي، حيث طالب شباب من مختلف التيارات السياسية، ينتسبون إلى هيئات وأحزاب وجماعات، وآخرون غير متحزبين، السلطات بالقيام بإصلاحات عميقة في البلاد، ومن ذلك محاربة الفساد، وإقامة نظام ملكي برلماني.

الثورات العربية أكبر الأثر في حدوث تحولات محورية طالت البنية السلفية، سواء تلك التي تنعت بالجهادية أو تلك التي توصم بالتقليدية؛ فكل منهما غير من مواقفه السابقة التي حكمت توجهاتهما الأيديولوجية والعقائدية، وهو ما أحدث رجة كبرى في العقل السلفي المغربي، خلخلت الأحكام الجاهزة السابقة.

البنية الاجتماعية والجغرافية للسلفيين:

ظلت السلطات المغربية، خلال الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، وبالتحديد في فترة وزير الداخلية الراحل إدريس البصري، تستخدم الورقة السلفية في مواجهة تيارات سياسية ومذهبية أخرى؛ وخصوصا في محاصرة إشعاع جماعة العدل والإحسان، التي كانت تستمد توهجها من زعيمها الروحي الراحل عبد السلام ياسين، لا سيما بعد تمرد الأخير على الملك الراحل الحسن الثاني عندما بعث إليه برسالة شهيرة بعنوان "الإسلام أو الطوفان"، يوصيه فيها بالعمل بالشريعة الإسلامية أو أن مصيره ومصير البلاد سيكون الهلاك. امتد سماح السلطات للسلفيين بهوامش من الحرية سنوات كثيرة خلال عقدي الثمانينات والتسعينات، غير أن تلك السياسة بدأت تنقلب ضد قطاع عريض من السلفيين مباشرة بعد إعلان الولايات المتحدة الأميركية الحرب على "الإرهاب" سنة 2001، لتتجند السلطات المغربية للتربص بمن باتت تعتبرهم إرهابيين يشكلون خطراً على السلم والأمن داخل البلاد وخارجها.

أظهرت اعتقالات السلفيين بعيد تفجيرات الدار البيضاء نوعية الطبقة الاجتماعية التي ينتسب إليها الشباب السلفي المؤمن بفكرة الجهاد ضد "الطاغوت"، والحكم بشريعة الله؛ فأغلب السلفيين داخل السجون وخارجها، رغم عدم وجود إحصائيات رسمية تثبت ذلك، ينتمون إلى أسر فقيرة ومن ذوي الدخل المحدود. ويعمل معظم السلفيين، خاصة من الأتباع وطلبة العلم الشرعي الصغار، في مهن بسيطة غير نظامية، لأسباب كثيرة، منها أولاً اعتقادهم بأن الاشتغال في القطاع الرسمي "مشبوه"، وقد يصل إلى "الحرام" عند بعضهم. وثانياً، لأن هذه المهن تتيح لهم هامشاً من الحركة والاجتماع فيما بينهم، باعتبارها مهنا حرة لا تستوجب نظاماً يومياً مفروضاً، وتساعدهم بالتالي على توفير أوقات كافية للالتقاء

وممارسة أنشطتهم العقدية، خاصة أن عدداً من السلفيين ينعزلــون في مجموعــات تكاد تكون أشبه بالطوائف التي يصعب على من لا ينتمــي إلــيهم أن يقتحمهــا بسهولة. وينتشر قطاع واسع من السلفيين، بمختلف حركاتهم وتياراتهم، في الأحياء الفقيرة والهامشية للمدن، حيث يجد الاتجاه السلفي ضالته أكثر من أيــة أرضــية اجتماعية أخرى، دون أن يمنع هذا وجود سلفيين من أصحاب الأموال والثروات، بيد أنهم يعدون في حكم الأقلية.

وبالرغم من غياب كامل لإحصائيات أو معطيات ميدانية، تــدرس التوزيــع الجغرافي للسلفيين بالمغرب، فإن مدناً بعينها باتت تُعرَف بكونها "معاقل" للســلفية المغربية. فمدينة مراكش، مثلا، اشتهرت بكونها معقل رئيسي للسلفية التقليديــة، باعتبار أن هذه المدينة هي مقر إقامة المغراوي وأنشطته في دُور القرآن، بينما تُعرف مدينة طنجة، مثلاً، أو تطوان أو سلا، بكونها مدناً تكثر فيها السلفية ذات التوجه الجهادي.

تأثير السجون والثورات على السلفيات المغربية:

مع مرور أولى سنوات السجن بدأت، في أوساط التيار السلفي "الجهــادي"، بعض "المراجعات" الفكرية التي باشرها عدد من مشايخهم ورموزهم. وقدم بعضهم مبادرات للسلطات المعنية تعبر عن حسن نيتهم وتدفع ببراءتهم من تهمة العنف التي ألصقت بهم، حتى قبل أن تندلع الثورات العربية في تونس ومصر وغيرهمــا. وقــد توالت طيلة تلك السنوات، ابتداء من 2006، جلسات وحوارات بين ممثلين عــن الدولة وسلفيي السجون من أجل إيجاد حلول لهذا الملف الشائك، خاصة بعــد أن اقتنعت الدولة بأن هناك أخطاء كثيرة ارتكبت في مقاربة هذه القضية. وقد وقــع تقسيم السلفيين الجهاديين المعتقلين إلى ثلاثة أصناف: الأول بريء من تهمة العنف والإرهاب، وعلى رأسهم مشايخ السلفية الجهادية. والثاني، نهل بالفعل من الأفكار المتشددة، فوجبت مقارعته بمقاربة فكرية وإيديولوجية؛ فيما تورط أعضاء القســم الثالث في الدماء، فلزمت محاكمتهم.

وفي 2011، واتت التيار السلفي الذي تخلى عن العنــف، فرصــة دعمــت مركزه، حيث أدى الحراك السياسي والاجتماعي في المغرب إلى دفــع الســلطات

لإجراء إصلاحات سياسية، بدأت بإقرار دستور جديد يمنح صلاحيات واسعة لرئيس الحكومة على حساب صلاحيات الملك. ثم جاءت انتخابات برلمانية أدت إلى فوز حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية بالأغلبية وقيادته لأول حكومة شملت ائتلافا مع أحزاب يسارية ويمينية. ساعد فوز الإسلاميين الانتخابي في كل من تونس ومصر والمغرب أيضاً، فضلاً عن مطالبة الشارع عبر حركة 20 فبراير بإطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين والسياسيين، على تقوية حجة السلفيين داخل السجون؛ فوافقت السلطات المختصة على إطلاق سراح عدد منهم رغم عدم إتمام مدد العقوبة، بينما منح العاهل المغربي عفواً عن مشايخ السلفية: حسن الكتاني وأبو حفص رفيقي ومحمد الفزازي وعمر الحدوشي، وآخرين.

في الصف المقابل، نأى التيار السلفي "التقليدي"، ممثلا في رمزه الأول الشيخ محمد عبد الرحمان المغراوي[1]، بنفسه عن الخوض في معارك السياسة قدر الإمكان، باستثناء خطوة اعتُبرت من طرف المراقبين بأنها "تاريخية"، تمثلت في مشاركة هذا التيار لأول مرة في عملية التصويت على الدستور بالإيجاب، حيث لم يكن منتظراً غير التصويت بـ "نعم" من طرف هذا التيار الذي يرى وجوب طاعة ولي الأمر.

السلفيون والربيع العربي:

أثنى سلفيو السجون على الثورات العربية، ومنها الحراك الاجتماعي بالمغرب، كونها كانت سبباً حاسماً في إطلاق سراحهم من السجون والمعتقلات، ولأنها ثورات رفعت الإسلاميين إلى قمة السلطة بعد أن كانوا مضطهدين في بلدانهم، كما في تونس ومصر. و لم يترك سلفيو التيار الجهادي، خاصة رموزهم ومشايخهم الذين جربوا السجون، هذه الفرصة تمر دون الإشادة بالثورات العربية التي أزاحت، حسب رأيهم، "ظلما وجورا كبيرين كانا جاثمين على صدر الشعوب الإسلامية والعربية"، ورد جميل الثورات بمحاولة حضور الندوات والمؤتمرات التي تقام في تلك البلدان من طرف جهات إسلامية، سلفية أو غيرها. فأبو حفص والفزازي والكتاني

1 ولد الشيخ محمد عبد الرحمان المغراوي عام 1948م، ودرس في المغرب قبل أن يكمل تعليمه في المدينة المنورة بدعم من الشيخ تقي الدين الهلالي. ثارت ضجة حوله بسبب فتوى نسبت له بخصوص تزويج الفتاة القاصر في سن التاسعة.

زاروا تونس ومصر من أجل تبادل الآراء ووجهات النظر مع النشطاء الإسلاميين هناك.

ولا يخفي الشيخ محمد الفزازي، على سبيل المثال، وهو أحد أبرز الوجوه السلفية بالمغرب، تأييده للثورات العربية، ومباركته للأنظمة التي جاءت بها رياح الربيع العربي، حتى أنه شارك في مؤتمر بتونس بعيد الثورة التونسية حول موضوع "دور العلماء والقيادة الشرعية في الثورات". كما أشاد بالتصويت على محمد مرسي رئيساً لمصر باعتباره "أول رئيس أنتجته الثورات العربية بإرادة شعبية". في المقابل، لم يُبد التيار السلفي التقليدي مواقف علنية من الثورات العربية، على الأقل على المستوى الإعلامي، لكنه أصبح بعد الربيع العربي أكثر تماساً مع القضايا السياسية المحلية والدولية الكبرى، وذلك على غير تقاليده؛ فشارك في التصويت على الدستور سنة 2011 بالإيجاب، كما ترك الهامش واسعاً أمام أتباعه للتصويت في الانتخابات التشريعية في السنة ذاتها لفائدة مرشحي حزب العدالة والتنمية. ومن جهة أخرى، عبَّر عن رفضه الجازم للحرب الفرنسية على مالي.

تقارب أم هدنة:

بعد مرحلة السجون، ومع بداية الربيع العربي خاصة، تغيرت مواقف التيار السلفي الجهادي بشكل كبير إزاء التيارات والمكونات الإسلامية الأخرى بالمغرب، من جماعات وحركات إسلامية، مثل جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح، وحزب العدالة والتنمية؛ فصار أكثر نزوعاً نحو التوافق من الميل إلى الصراع، وبرزت لديه فكرة الحوار مع التيارات الإسلامية الأخرى بدلاً من السجال والمناكفة. الفزازي، الذي كان قبل سنوات قليلة سوطاً مسلطاً على تيار المغراوي، واقمه بالموالاة للتيار الوهابي بالسعودية وتلقي الأموال من هناك، حتى أنه ألف كتاباً سماه "عملاء لا علماء"، يلمز فيه من سمعة المغراوي، غيِّر مواقفه بشكل كبير ليتحدث باحترام عن هذا التيار ورموزه. كما أنه حث حزب العدالة والتنمية على المضي في طريق الإصلاح، وطلب من جماعة العدل والإحسان الجلوس للحوار لمصلحة البلاد. المغراوي، من جهته، صار أكثر تقارباً مع سلفيي التيارات الأخرى، وطالب بإطلاق سراح عناصر السلفية الجهادية، باعتبارهم

"مظلومين يجب رفع الحيف والظلم عنهم"، كما أبدى تقارباً مع جماعة العدل والإحسان، التي كان يرميها في السابق بالضلالة والبدعة.

جعلت هذه المتغيرات في مواقف هذين التيارين السلفيين بالمغرب العديد من المحللين يرون أن سلفيات المغرب باتت تتجه إلى التخلي عن التكفير والنظر إيجابياً إلى العمل السياسي ورفض العنف. فكل من التيار الجهادي والتقليدي لم يعد يرفض بالمطلق العمل السياسي، وإن كان الأول يسعى نحو المشاركة السياسية والجماعية، حيث انتظم بعض رموزه في جمعية سميت بجمعية "البصيرة"، كالشيخين أبو حفص وحسن الكتاني. من جهة أخرى، انضم أبو حفص إلى حزب سياسي يدعى "النهضة والفضيلة"، فيما ظل الفزازي يتحدث منذ أشهر عن نيته في تأسيس جمعية دعوية بنَفَس سياسي لتتحول بعد ذلك إلى جمعية سياسية بنَفَس دعوي. أما الحدوشي فما يزال على موقفه الذي لا يرى جدوى من الانخراط في الجمعيات والأحزاب. من جهته، يستمر الشق الثاني من التيار التقليدي في تركيزه على تحصيل العلم الشرعي وخدمة القرآن الكريم.

يلتقي هذا التحول مع تقليد طبع تعامل السلطة المغربية مع التيار الإسلامي عموماً والسلفي على وجه الخصوص، يتمثل في تغليب سياسية الاحتواء والإدماج على سياسة المواجهة والصدام. وتعزز هذا الاتجاه مع اختيار العرش المغربي نهج الإصلاح في التعامل مع حركة 20 فبراير، التي طالبت في سياق الثورات العربية بالديمقراطية والقضاء على الفساد. ولذلك فإن الاتجاه الغالب الذي سيطبع مستقبل السلفيين في المغرب هو الاندماج بكل ما يعنيه ذلك من تأثيرات على خطابهم وهياكلهم، حيث سيميلون إلى تغليب الطابع الوطني على حساب البعد الأممي، والعمل السلمي على العنف والقبول بالاختلافات الفكرية.

الفصل الرابع عشر

السلفية في موريتانيا
ومنطقة الساحل الإفريقي

محمد سالم ولد محمد*

* كاتب وصحفي موريتاني.

تعيش دول الساحل أزمات متعددة، أبرزها أزمة "الزمن السلفي"، الذي وضع بصماته الدامية على حياة هذه الدول بشكل مخيف منذ عدة سنوات، مثيراً أسئلة متعددة في مجالات السياسة التي أعاد تشكيلها، والأمن الذي استنفر لمحاربة تنظيمات متموجة كسلاسل رمال الصحراء، والدين الذي يجعل منه مقاتلو السلفية وخصومهم على حد سواء ميداناً للتنازع. إن دراسة المشهد السلفي في منطقة الصحراء تستدعي بالضرورة الحفر حول الجذور التاريخية والفكرية لما بات يعرف بظاهرة التطرف الديني وروافدها الثقافية ومآلاتها المتوقعة. وليس من الإجحاف القول إن الحركة السلفية الجزائرية تمثل الرافد الأبرز للحركات السلفية في منطقة الساحل الإفريقي؛ فقد خرج من معطف السلفية الجزائرية أغلب، إن لم نقل، كل التنظيمات السلفية النشطة في منطقة الساحل. وليس ثمة شك أن قادة السلفية المقاتلة (الجزائرية)، مثلوا الأساتذة الأول لتنظيمات السلفية الجهادية في الساحل.

تستهدف هذه الورقة دراسة الحركات السلفية في منطقة الساحل، واتجاهاتها وتياراتها المختلفة في كل من موريتانيا، ونيجيريا، والنيجر، وتأثيرات السلفية الجزائرية على هذه التيارات من الناحية الفكرية والعملية؛ كما تعمل الورقة على دراسة اتجاهات الحركة السلفية في إفريقيا الغربية، ودورها في محاربة الصوفية والتشيع، ومستقبل السلفية في الساحل الإفريقي في ظل المراجعات الفكرية.

السلفية في موريتانيا: أجنحة متعددة ومرجعية واحدة

شهد منتصف الثمانينات من القرن المنصرم انطلاقة للأفكار والجماعات السلفية؛ حيث بدأ المعهد السعودي في موريتانيا في استقبال مئات الطلاب، وبدأت الكتابات ذات "الرؤية الوهابية" تدخل الفضاء المعرفي في موريتانيا بشكل متزايد. كان المعهد السعودي في موريتانيا قد افتتح سنة 1979 في نواكشوط كواحد من خمسة معاهد تابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود خارج المملكة العربية السعودية. وظل المعهد قبلة للطلاب من موريتانيا ودول شمال وغرب إفريقيا، قبل أن يتهمه

نظام الرئيس الموريتاني الأسبق معاوية ولد الطائع بنشر المذهب الوهابي وثقافة الغلو والتشدد. وقام من ثم بغلقه في 2003، في أوج صراعه مع الحركة الإسلامية. ويمكن التمييز في الحالة الموريتانية بين عدة اتجاهات في الحركة السلفية، أبرزها ثلاثة:

السلفية العلمية: تهتم بشكل خاص بمناكفة الحركات الصوفية والفقهاء الفروعيين، داعية إلى الاستمداد المباشر من الكتاب والسنة مصدرين وحيدين للتشريع. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه القاضي التقي ولد محمد عبد الله (ت. أكتوبر/تشرين أول 2011)، والشيخ محمد سيديا ولد اجدود، المعروف بالنووي. وقد تعرض النووي للاعتقال مراراً في عهد الرئيس الموريتاني السابق ولد الطايع، حيث اعتقل سنة 1994 ليطلق سراحه نهاية تلك السنة، وليعتقل مرة أخرى سنة 2005 ضمن اعتقالات عامة شملت الإخوان المسلمين والسلفيين معاً. ويعتبر النووي أحد أهم الشخصيات السلفية العلمية في العالم؛ حيث تم اختياره نائب رئيس رابطة علماء المسلمين خلال اجتماعها التأسيسي بالكويت في يناير/كانون الثاني 2010، ورابطة علماء المسلمين هي أبرز واجهات السلفية في العالم. هذا، إضافة إلى الدكتور محمد ولد أحمد، الملقب بالشاعر، الذي اعتقل مراراً، كما اعتقل معه الأستاذ أحمد مزيد ولد عبد الحق، وهو من أبرز وجوه السلفية العلمية في موريتانيا. وتعتبر جمعية البر للدعوة والإصلاح واجهة لهذا التيار حالياً في موريتانيا؛ وقد شغل محمد ولد أحمد إدارتها. وتتميز السلفية العلمية في موريتانيا بعلاقاتها الوطيدة مع هيئات وشخصيات سلفية في دول الخليج، وخصوصاً الكويت والسعودية. كما تتميز بانتقادها المتواصل للنهج القتالي الذي يمارسه تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي. وكثيراً ما دخلت في مناكفات ونقاشات مع بعض الجهاديين الموريتانيين.

السلفية المتسيسة: وهي الأضعف لحد الآن في الساحة الموريتانية، وينشط أغلب رواد هذا التيار في دعم الأنظمة السياسية المتعاقبة، ويتقاطع خطابه في كثير من مفرداته مع ما بات يُعرف بالمدخلية خصوصاً في ما يتعلق بالموالاة المطلقة للسلطة. وتجتمع السلفية المتسيسة مع السلفية العلمية في الرافد الفكري والعلمي (الوهابي التيمي) وإن تميزت بانخراطها في العملية السياسية. ومن أبرز منظري

هذا الفصيل الشيخ أحمدو ولد لمرابط، إمام الجامع السعودي الكبير في موريتانيا، الذي يثير بين الحين والآخر جدلاً واسعاً بسبب مواقفه الداعمة للسلطة. وقد أطلق قبل أشهر اسم "رئيس العمل الإسلامي" على الرئيس الموريتاني الحالي محمد ولد عبد العزيز.

السلفية الجهادية: استهوى الجهاد الأفغاني في وقت مبكر عدداً من معتنقي الفكر السلفي في موريتانيا، وانخرط بعض هؤلاء في أعمال قتالية ضد الاحتلال السوفياتي، حيث لقي بعضهم حتفه في تلك المعارك؛ مثل المهندس يحيى ولد حمدات، الذي قتل في أفغانستان سنة 2002 في المواجهات المسلحة مع القوات الأمريكية، وكان قد انضم لحركة طالبان قادماً إلى أفغانستان من ليبيا. وتسنم بعض الموريتانيين مناصب عالية في تنظيم القاعدة، كما هو الحال بالنسبة إلى أبي حفص محفوظ ولد الوالد، الذي يوصف بالرجل الثالث سابقاً في تنظيم القاعدة؛ إضافة إلى المهندس المعتقل في غوانتانامو محمدو ولد صلاحي. وهناك الآن أكثر من 40 معتقلاً في سجون موريتانيا، وجه إليهم الأمن الموريتاني تهماً متعددة، كالإرهاب والقتل وحمل السلاح والخطف وغير ذلك.

ويعتبر حمادَه ولد محمد خيرو، القيادي في حركة التوحيد والجهاد بغرب إفريقيا، وهي حركة حديثة النشأة، أحدَ أبرز قيادات هذا التنظيم، إضافةً إلى عددٍ كبير من الموقوفين حالياً في سجون نواكشوط. أما الشاب محمد سالم المجلسي، وهو مؤلف وشاعر، فهو أحد أكثر المدافعين عن النهج الجهادي بأسلوبه الحاد في الكتابة. وتعكس بعض كتاباته، المنشورة في أكثر من موقع سلفي، رفضاً للحياة المدنية المعاصرة، ولقيم الديمقراطية إذ طالما أعلن: "أن محاولة إدماج السلفيين في سلك الحياة الديمقراطية، دعوة للباطل، يرفضونها ويقفون ضدها، وأن السلفيين ما كانت لتؤثر فيهم الدعوات البراقة التي يطلقها علماء الديمقراطية، بعيدا عن فضاء الشريعة السمحة، والرحمة المهداة، فكان الواجب نصر الشريعة، لا مجرد رفع الشعارات"[1]. غير أن الظاهرة الجهادية استقطبت عدداً كبيراً من الموريتانيين، منذ بداية 2003، ودخول نظام الرئيس معاوية ولد الطايع في مواجهة مفتوحة مع كل

1 محمد سالم بن محمد الأمين المجلسي، "السلفية والعلماء والحقيقة المرة"، نص منشور في موقع: www.tawhed.ws

أطياف الحركات الإسلامية. ويزداد خطر استقطاب القاعدة للشباب السلفي في موريتانيا مع الأزمة التي تفاقمت، في 2013، في إقليم أزواد بشمالي مالي، وظهور قيادات موريتانية في ساحة القتال. وتذهب مصادر إعلامية إلى أن أكثر من ثلاثين سلفياً موريتانياً لقوا حتفهم خلال السنوات الخمس الماضية في معاقل تنظيم القاعدة أو خلال معارك مع جيوش دول الساحل.

السلفية في إفريقيا الغربية: محاربة الصوفية والتشيع

يتميز الإسلام الإفريقي بشكل عام بأنه إسلام صوفي، مالكي، احتفالي، سلطوي، مسالم، ويأخذ في أحيان عديدة صبغة الهوية القومية، وهو ما أخر ظهور السلفية بأجنحتها المختلفة في منطقة الساحل الإفريقي وأسهم في توتر العلاقات بينها وبين رموز الإسلام التقليدي ومؤسساته في المجتمع الإفريقي. في النيجر، كما في نيجيريا، على سبيل المثال، برزت حركة "إزالة البدع وإقامة السنة" المعروفة اختصارا بـ "إزالة"، التي أسسها الشيخ إسماعيل إدريس في نيجيريا سنة 1978. وهي حركة سلفية تعمل على تطهير العقيدة مما تعتبره شبهات شرك، كالتبرك بالأضرحة والأولياء، وغير ذلك من المسلكيات الشائعة بين أتباع الطرق الصوفية القادرية والتيجانية في الساحل الإفريقي. وقد امتدت نشاطات هذه الحركة لاحقا إلى النيجر، مثيرة جدلاً متواصلاً مع الحركات الصوفية فيها. ويتمتع أتباع حركة "إزالة" بمستوى من التنظيم؛ حيث يرتدي بعض عناصرها زياً شبه عسكري حينما يشرفون على تنظيم الأنشطة الجماهيرية وإقامات صلوات الأعياد. وقد عانت هذه الحركة، مثل نظيرتها الأم في نيجيريا، من انقسامات كثيرة، حيث تمايزت في بادئ الأمر إلى فصيلين هما:

حركة إحياء السنة برئاسة الشيخ أبو بكر إبراهيم.

حركة الكتاب والسنة بزعامة ساني دان تودو.

وتتفق الحركتان على نبذ التصوف، ومحاربة المراسيم التي يقيمها المتصوفة لدى الأضرحة أو في الاحتفاليات والمواليد في ذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى مقاومتها المتزايدة لما تعتبره المد الشيعي في إفريقيا.

في نيجيريا لا يمكن إغفال الظاهرة السلفية، خصوصا بعد ظهور تنظيم "بوكو حرام" المتشدد الذي أعاد إلى الأذهان السؤال عن الجذور الإسلامية لظاهرة العنف

في إفريقيا. ويعتبر الشيخ أمين الدين أبو بكر، رئيس جماعة الدعوة الإسلامية، أبرز الوجوه السلفية في نيجيريا. وبالرغم من أن أغلب قادة حركة بوكو حرام السلفية درسوا على الشيخ أمين الدين هذا، إلا أنه يرى في عملهم الجهادي "فتنة" لا يدري فيها القاتل لم قُتل، ولا المقتول فيما أُريق دمه.

وفي جمهورية مالي وخصوصا منطقة أزواد، فإن فضـــاء الصـــحراء الممتـــد هنالك اتسع أكثر للسلفية المقاتلة، أكثر من اتساعه للسلفية العلميـــة. وتحتضـــن جمهورية مالي اليوم خليطاً من الجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائريـــة، الـــتي ظلت أبرز العناوين السلفية المقاتلة في الجزائر منذ سنوات، وخليطاً من المجموعات المقاتلة الصغيرة القادمة من دول الساحل وخاصة موريتانيا. وقد بسطت الجماعة سيطرتها على مناطق واسعة في شمال مالي منذ سنوات، مفيدة من حالة الفراغ التي تعرفها المنطقة الصحراوية الساحلية الشاسعة، الواقعة على الحـــدود بـــين مـــالي وموريتانيا والجزائر. ويتكون تنظيم القاعدة في بلاد المغـــرب الإســـلامي بعـــد استقراره في منطقة الساحل، وخصوصاً في إقليم أزواد من كتائب وسرايا قتاليـــة من أبرزها:

- **كتيبة الملثمين:** ويقودها مختار بلمختار الشهير بلقبه بلعور؛ وهـــي الكتيبـــة الأقدم في المنطقة والأعرف بدروب الصحراء، حيث يوجد في صفوفها عدد كبير من الأزواديين بطوارقهم وعربهم. كما تضم أمراء حـــرب مخضـــرمين عرفتهم المنطقة، وعرفوها في تجارة السلاح والمخدرات والوقود، حتى قبـــل ظهور تنظيم القاعدة والجماعة الإسلامية من قبله.
- **سرية الفرقان:** وقائدها يحي أبو الهمام، وهي الكتيبة الأكثر شراسة خـــلال السنوات الأخيرة، ويوجد في عضويتها العشرات من الموريتانيين، وهـــو مـــا يفسر تكرار اشتباكها مع الجيش الموريتاني في معارك حاسي سيدي وعـــدل بكرو وغابة واغادو.
- **كتيبة طارق بن زياد:** ويقودها عبد الحميد أبو زيد، وهي الكتيبة الســـلفية الأكثر راديكالية، كما أنها الأكثر استفادة من عائدات خطف الرهائن؛ وهي كتيبة منوعة، تضم مقاتلين من أغلب دول الســـاحل الإفريقـــي والمغـــرب العربـــي.

وعلى هامش هذه الكتائب والسرايا الثلاث، المعروفة في أدبيات تنظيم القاعدة بإمارة الصحراء، والخاضعة لإمرة الجزائري نبيل المخلوفي الملقب نبيل أبو علقمة، والذي تم تعيينه خلفا ليحيى الجوادي على رأس إمارة الصحراء، هناك جماعتان تنشطان في الشمال المالي وتتبنيان فكراً قاعدياً قتالياً، وهما:

- **حركة التوحيد والجهاد** في منطقة غرب إفريقيا بقيادة سلطان الأزوادي وحمادة ولد محمد خيرو، وهي حركة حديثة النشأة تضم في عضويتها مجموعات من المنشقين عن كتائب القاعدة الثلاث آنفة الذكر، ويغلب على عضويتها العنصر العربي.
- **جماعة أنصار الدين** بقيادة إياد غالي، القيادي الطوارقي المخضرم، وهي جماعة تحاول أن تأخذ لنفسها مسافة من القاعدة، لكن العارفين بخفايا الأمور في منطقة الساحل يرجحون أن الجماعة التي يقودها قنصل مالي السابق في السعودية، ليست سوى عنوان من عناوين القاعدة في الشمال المالي.

عموماً، يمكن القول إن السلفية الجهادية في منطقة الساحل باتت فعلياً "دولة" من أقوى دول المنطقة، وهي في طريقها على الراجح لتزيد من قوتها وهيمنتها وتوسعها.

سلفية اليوم وسلفية الأمس: الاتصال والانفصال

بالرغم من أن منطقة الساحل شهدت تجارب عديدة في مجال التجديد الإسلامي، وخصوصا في موريتانيا والجزائر ونيجيريا، إلا أنه من الصعب القول إن السلفية الجديدة استفادت بشكل كبير من التجارب السابقة. ومن المفارقات، أن مدينة بوتلميت الواقعة في الجنوب الغربي الموريتاني، التي أنجبت بابا ولد الشيخ سيديا (1860-1924)، وهو صاحب رؤية سلفية؛ قد أنجبت كذلك عدداً من رموز السلفية المعاصرة. ورغم بعض التقاطع النسبي بين تجربة السلفية في موريتانيا، والتجربة السلفية للعلامة بابا ولد الشيخ سيديا، إلا أن أوجه الاختلاف كثيرة بين التجربتين، خصوصاً على مستوى الرافد والتنظير السلفي، حيث يختلف السلفيون المعاصرون مع بابا ولد الشيخ سيديا وأضرابه في رفضهم الفروعية المالكية بشكل كامل، فيما حاول ولد الشيخ سيديا التجديد من داخل الفقه المالكي،

وتجديد التصوف من داخل الطريقة القادرية التي انتمى إليها. وإذا كان السلفيون المعاصرون بمختلف مدراسهم وقفوا بقوة في وجه الانفتاح على المنتج الغربي على صعيد الأفكار والمفاهيم، أو التقارب السياسي، فإن بابا ولد الشيخ سيديا تعامل بعقل منفتح للغاية مع الاستعمار الفرنسي، الذي رأى فيه حلاً نسبياً "للاضطراب والسيبة" التي ميزت المجال الموريتاني لعدة قرون. بل أكثر من ذلك، نظر ولد الشيخ سيديا "للدولة المدنية"، مستثمراً في ذلك "علمانية فرنسا"[1]، وكونها لا تتعرض للناس في دينهم، وهو ما لا يتفق دائماً مع الطرح السلفي المعاصر، الذي ينادي بالمزايلة التامة بين الإسلام والكفر. وقد تضيق حلقة الإسلام في أحيانٍ كثيرة حتى لا تتسع لغير السلفيين، وتتسع حلقة الكفر لتشمل الأنظمة الحاكمة، والمجتمع، منتجة بذلك "فكر وممارسة" السلفية القتالية المعاصرة.

وما قيل عن الفقيه السلفي الموريتاني بابا ولد الشيخ سيديا ينطبق أيضا على التجربة السلفية للإمام النيجيري الشيخ عثمان دان فوديو (1754-1817)، رائد الصوفية المجاهدة في نيجيريا وجوارها. ولعل ازدواجية المشارب الصوفية والفقهية للرجل، الذي تصدر في الطريقة الصوفية القادرية على شيخه الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكنتي، وتأثر بحركات الإصلاح الديني القادمة من المشرق الإسلامي، جعل سلفية الرجل تختلف بشكل كبير عن السلفية المعاصرة. فقد كان دان فوديو بالفعل شيخاً صوفياً، يعطي الأوراد ويربي المريدين على منهج الصوفية، عبر الطريقة القادرية الكنتية؛ لكنه في المقابل كان رئيس حركة جهادية، أبلت بلاء حسناً في الدفاع عن الإسلام وحوزته الجغرافية وهوية أتباعه في إفريقيا المسلمة. ولعل أبرز ما يميز عثمان دان فوديو، شأنه في ذلك شأن قادة الإصلاح السلفي الأوائل، هو قدرته على الجمع بين التصوف القائم على تزكية النفس، وبين الأداء الجهادي الواعي، معتمداً في جهاده مبدأ التدرج، ومنتقلاً به بين الدعوة أو "الجهاد القولي" الذي أخذ أكثر من ثلاثين سنة من عمر الحركة الجهادية، منتهياً إلى الجهاد بالسيف، وإقامة إمارة إسلامية، تهتم، عكس السلفية المعاصرة، بالمرأة عضواً نشطا في الحياة، وعنصراً أساسيا في معركة التغيير.

---

1 محمد الحسن ولد اعبيدي، "بين السياسي والديني في الموروث الفقهي في موريتانيا"، موقع الراية الموريتاني، 7 أبريل/نيسان 2004: www.rayah.info

ومن أبرز ما يميز هذا الفقيه السلفي النيجيري، هو عقله التركيبي القادر على إنتاج قراءة واعية للواقع، حينما اعتبر بلاد نيجيريا "أرض تخليط، لاهي أرض إسلام محض، ولا أرض كفر محض"[1]، وهو موقف سلفي يقف في تباين واضح مع مسلَمة "أرض الإسلام وأرض الكفر" الأثيرة في الفكر السلفي المعاصر. لكن شيئاً من ذلك لا يمكن أن ينفي صلة الاستمداد بأغلب المدراس الإسلامية المعاصرة، في منطقة النيجر ونيجيريا، دون أن يعني ذلك التطابق بين سلفية قديمة ولدت من رحم التصوف، وأخرى وجدت في التصوف عدواً لا يقبل المهادنة.

مستقبل السلفية في الساحل الإفريقي في ظل المراجعات الفكرية:

مثلت تجربة السلفية الجزائرية منجماً ضخما لأغلب أفكار السلفية المعاصرة وخصوصا السلفية بمنطقة الساحل الإفريقي، ومنها بدأت فكرة المراجعات، حيث أسهمت سياسة الحوار والعفو، التي انتهجها الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة، في "عودة آلاف المقاتلين" من الجبال إلى حضن العمل السلمي. وغنيٌّ عن الذكر، أن علماء سلفيين وسجناء ومقاتلين سابقين انخرطوا في تلك المراجعات، وأسهموا في تحقيق أهدافها. وفي موريتانيا بشكل خاص، لم تصدر حتى الآن مراجعات فكرية معلنة باسم التيار السلفي، بالرغم من أن أغلب قادته يصدرون بين الحين والآخر مواقف حادة تجاه التنظيمات المقاتلة في المنطقة[2]، فيما اعتبر القيادي السلفي أحمد مزيد ولد عبد الحق في تصريحات إعلامية أن تراجع وتيرة القمع ضد التيار الإسلامي في موريتانيا، ومبادرة بعض العلماء والشخصيات السلفية إلى الحوار مع الشباب المتشدد، كفيلة بإنهاء أزمة العنف. وأكثر من ذلك، يذهب ولد عبد الحق إلى القول إن الثورات العربية ستدفع كل

---

1 محمد ولد المختار الشنقيطي، "مقابلة شاملة مع المفكر الإسلامي محمد ولد المختار الشنقيطي"، مجلة البناء الموريتانية، العدد 3، 12 نوفمبر/تشرين الثاني 2010. موقع: ww.chebiba.org

2 محمد ولد احمد الشاعر، "مناصحة عن الجهاد في بلاد المسلمين":
http://www.alwatanrim.net/vb/showthread.php?t=9384

التيارات الإسلامية بما فيها السلفيون إلى مراجعة مواقفهم تجاه السلطة والمجتمع[1]. وقد أسهم حوار العلماء الموريتانيين مع عدد من السجناء السلفيين في إعلان عدد من هؤلاء تراجعهم عن خط التكفير والتشدد، وهو ما قابلته السلطة بعفو عن 35 عنصراً منهم، ومنحهم إكراميات مالية سعياً إلى احتوائهم في المجتمع. ويعتبر السلفي عبد الله ولد سيديا أكثر العناصر التي ساهمت في دفع هذا الحوار إلى النجاح.

أما في مالي، فلا شك أن قابلية التنظيمات المقاتلة هناك لإحداث مراجعات فكرية بات أمراً مرجحاً، ولكن أحداً لا يمكنه التنبؤ بأن هذه المراجعات ستكون لصالح خيار الديمقراطية والتعايش السلمي مع دول الجوار؛ وذلك لعوامل متعددة أبرزها:

- أن مراجعات السلفيين تمت في أغلب أحوالها داخل السجون، ومن خلال حوار مع العلماء ترعاه السلطة، وهو ما لا يتوفر في حالة سلفية إقليم أزواد ودولة القاعدة الجديدة، حيث يبدو التنظيم المقاتل هناك أكثر تشبثا برؤيته الفكرية.
- إمكانية الدخول في مواجهات مفتوحة مع عدد من مراكز القوى الغربية ودول الجوار، بعد احتلال تنظيمات مسلحة، بعضها طارقي وبعضها منسوب لتنظيم القاعدة، لثلث الأراضي المالية، تحقيقا لهدف استراتيجي لهذه التنظيمات، وهو استدراج الغربيين.

لكنَّ عاملين آخرين يجعلان المراجعات الفكرية أمراً وارداً هما:

- التغلغل العميق للقاعدة في النسيج الاجتماعي في منطقة أزواد، بفعل علاقات المصاهرة، التي ربطت قادة التنظيم ومقاتليه بالمجموعات السكانية، وارتفاع عدد المجندين في صفوفه من أبناء القبائل الطارقية، وهو ما يستدعي أسلوبا جديداً في التعامل.

---

1 أحمد مزيد ولد عبد الحق، "مستقبل التيار السلفي"، مقابلة مع موقع إسلام أولاين. وانظر، **أيضا**، محمد محمود أبو المعالي، "القاعدة وحلفاؤها في الساحل والصحراء"، نص منشور في موقع مركز الجزيرة للدراسات: http://studies.aljazeera.net.
وأيضا: Mohammad-Mahmoud Ould Mohamedou, Understanding AlQaeda, Changing War and Global Politics (London: Pluto Press, 2011).

- التحالف مع القوى الوطنية في أزواد؛ حيث يعتبر تنظيم أنصار الدين السلفي طبعة طارقية للقاعدة، يحمل مطالب وطنية ذات لبوس ديني. ويمكن القول إن التقارب القائم بين التنظيم المذكور، الذي يرأسه أحد أهم الرموز السياسية للطوراق، وحركة تحرير أزواد، سيؤدي إلى تخفيف شحن الغلو السلفي لدى "السلفية الوطنية" دون أن يقضي عليها تماماً.

أما في النيجر ونيجيريا، فإن مستوى التوتر وضعف الدولة، والتهميش المقصود للمسلمين، والتعامل السلبي مع مشكل الأقليات، مضافاً إلى مضاعفات الأزمة الليبية سلاحاً وأفكاراً، كل ذلك قد يؤدي إلى تأخر المراجعات.

خاتمة:

لعل أهم الخلاصات التي يمكن الوصول إليها في خاتمة هذه الفصل هي:

- أن الحركة السلفية المشرقية، وخصوصاً حركة الإمام محمد بن عبد الوهاب، هي الرافد الأساسي للسلفية في منطقة الساحل والمغرب العربي إجمالاً.
- أن أزمة الجزائر كانت الشرارة الأولى لانتشار قنابل التكفير والقتال في المنطقة.
- أن السلفية بإجمال ليست طبعة واحدة، بل تأخذ في الغالب لون أرضها وأنساقها الاجتماعية، فلا تزال السلفية في موريتانيا مثلا عربية تقل فيها الأسماء الزنجية أو تنعدم، وتسلك سلوكاً مهادناً في أغلب الأحيان.
- لا يمكن الجزم بأن السلفية تمثل الحديقة الخلفية للتطرف، أو الرافد الأساسي للتنظيمات المقاتلة، وإن كان من الصعب أيضا تبرئة الفكر السلفي من إنتاج أنماط تفسيرية تؤول في بعض الأحيان لصالح تسويغ نهج الجهاديين الإسلاميين ورؤيتهم.

الفصل الخامس عشر

الاتجاه السلفي ومستقبله في السياسة الصومالية

حسن محمد إبراهيم*

---

* كاتب متخصص في شؤون الحركات الإسلامية في الصومال.

يعود تاريخ الدعوة السلفية في الصومال إلى أربعينات القرن الماضي، ويعد الشيخ نور علي علو من أوائل من دعا إليها[1]، وذلك إلى جانب آخرين لم يحظوا بشهرته، كالشيخ يوسف حيلي والشيخ محمد أول الإرتيري. وكانت دعوة هذا الجيل مقتصرة في المجمل على توضيح مسائل العقيدة وإنكار البدع، ولم تتشكل على صورة حركة تغييرية شاملة، وغلب عليها طابع الفردية. ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة ما قبل التنظيم. واجهت هذه الدعوة في تلك المرحلة عقبات كثيرة، بعضها يعود إلى قوة الجماعات الصوفية التي كانت مسيطرة على الصومال آنذاك، وبعضها إلى الأسلوب والخطاب الدعوي الذي اتبعه ذلك الجيل والذي كان صداميا في كثير من الأحيان؛ ما جعل أثر السلفية المبكرة محدوداً[2].

بيد أن جذور السلفية المنظمة في الصومال تعود إلى أواسط سبعينات القرن الماضي، التي تمثلت في الجماعة الإسلامية بقيادة الشيخ محمود عيسى، إثر انشقاقها عن حركة الأهل التي كانت تضم خليطاً منهجياً وفكرياً، بعد تبني الأخيرة لفكر شكري مصطفى الذي كان يكفر المجتمعات الإسلامية. أدى النقاش المنهجي الحاد الذي ولدته الموجة التكفيرية إلى بروز موضوعة الرجوع إلى كتب أهل السنة والجماعة (السلف)، في العقيدة ومنهج الاستدلال، كما دخلت إلى الصومال بعض الكتب التي ردت على التكفير، مثل كتاب "دعاة لا قضاة" لحسن الهضيبي، عن طريق بعض الدعاة الذين كانوا يدرسون في الخارج. أثمر هذا الحراك نضوجاً في الفكر ومنهج الفهم، وأقنع كثيراً من شباب الصحوة الإسلامية بأهمية منهج الاستدلال السلفي وضرورة التمسك بقواعده حتى لا يتآكل الجهد الدعوي نتيجة التناقض الفكري والمنهجي بين أفراده. وكان هذا ما أدى إلى تأسيس الجماعة الإسلامية على أنقاض جماعة الأهل، التي عصف بها الفكر التكفيري. وقد لعب

1 سالم سعيد، الشيخ نور الدين علي علو (ترجمة مختصرة):
http://somaliatodaynet.com/news/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=30

2 الشيخ بشير أحمد صلاد، بحث غير منشور، "محطات فكرية للصحوة في الصومال".

خريجو الجامعات الإسلامية في السعودية، أمثال الشيخ عبد القادر نور فارح، دوراً محورياً وأساسياً في اتخاذ الجماعة الوليدة للمنحى السلفي[1].

اندمجت الجماعة الإسلامية مع حركة وحدة الشباب الإسلامي برئاسة الشيخ علي ورسمة في عام 1983، وتأسس بذلك الاتحاد الإسلامي الذي ذاع صيته، برئاسة الشيخ علي ورسمة خريج الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. تغلغلت الدعوة السلفية في المجتمع الصومالي بعد تأسيس الاتحاد الإسلامي، وانتشرت بسرعة هائلة في الفترة ما بين 1983-1993[2]. ويعتقد أن هذا الانتشار السريع يرجع إلى عاملين مهمين:

- الوحدة الفكرية والمنهجية ووضوح الرؤية لدى الجماعة قيادة وأفراداً، بحيث كان مصرحاً في منهج الجماعة ولوائحها بأنها جماعة سلفية تلتزم بالكتاب والسنة وتتقيد بفهم السلف الصالح لهما، كما كان لها مجلس شورى فعال يفصل في القضايا الخلافية ويحدد رؤية الجماعة في المستجدات.
- التنظيم الدقيق الذي شمل جميع المنتسبين إلى هذه الدعوة ووظف جميع الطاقات بشكل فعال.

انتشرت دعوة الاتحاد الإسلامي في كل ما كان يعرف بالصومال الكبير (جمهورية الصومال؛ جيبوتي؛ الصومال الغربي، التابع لأثيوبيا؛ ومنطقة شمال شرق كينيا)، كما انتشرت في أوساط الجاليات الصومالية في الشتات. وقد تعرضت الجماعة بعد ظهور تأثيرها في المجتمع الصومالي لملاحقات أمنية صارمة وتشويه متعمد لسمعة رموزها من قِبَل أجهزة حكومة الرئيس الأسبق زياد بري؛ كما ألقي القبض على كثير من رموز الحركة ودعاتها، وحكم على بعضهم بالإعدام في 1986، ومنهم الشيخ حسن طاهر أويس والشيخ عبد العزيز فارح[3]، بينما لاذ بعض القيادات بالفرار إلى الخارج. بيد أن انتشار دعوة الجماعة لم يزدد بذلك إلا رسوخاً وتوسعاً.

هذا، وقد عمل الاتحاد الإسلامي على سد الفراغ الذي خلفه انهيار الحكومة المركزية بعد الإطاحة بزياد بري في 1991، وأنشأت معسكرات عدة في المناطق

---

1 محمد عمر أحمد، مذكرات داعية: http://arabic.alshahid.net/columnists/88917

2 الشيخ بشير أحمد صلاد، بحث غير منشور، "محطات فكرية للصحوة في الصومال".

3 محمد عمر أحمد، مذكرات داعية، http://arabic.alshahid.net/columnists/90123

الجنوبية والشرقية والشمالية. وكان أن اصطدم بعض تلك المعسكرات بالجبهات القبلية المسلحة التي كانت تنشط في تلك المناطق، فتراجعت الجماعة عن مسار التسلح منذ 1993، عندما قرر مجلس شورى الاتحاد العام إغلاق المعسكرات وإنهاء العمل المسلح والتفرغ للدعوة والإصلاح بالطرق السلمية[1].

مكونات المشهد السلفي في الصومال

أولاً، جماعة الاعتصام بالكتاب والسنة:

تأسست جماعة الاعتصام بالكتاب والسنة في عام 1996[2]، بعد اندماج بين حركتي الاتحاد الإسلامي الذي أسس في 1983، والتجمع الإسلامي للإنقاذ الذي أسس في 1993. وتعد الجماعة كبرى الحركات الإسلامية في شرق إفريقيا وأوسعها انتشاراً، وهي حركة تغييرية وإصلاحية شاملة، ينضوي تحت لوائها معظم رموز الدعوة السلفية في الصومال، وتمتد جذورها المنهجية والعقدية إلى أهل السنة والجماعة في النظر والاستدلال، بالإضافة إلى منهج الدعوة والاصلاح والتغيير، كما هو منصوص عليه في منهج الجماعة المنشور. وللجماعة هيكل إداري، يشمل الرئيس العام للجماعة، وهو حاليا الشيخ الدكتور بشير أحمد صلاد، رئيس هيئة علماء الصومال؛ ومجلس الشورى، وتتفرع منه اللجنة العلمية الدائمة للجماعة، التي تعنى بقضايا التأصيل العلمي؛ بالإضافة إلى المجلس التنفيذي للجماعة، الذي يرأسه حالياً الشيخ أحمد عبد الصمد عبدلي.

دور الجماعة وأثرها في الحياة العامة:

أثرت الدعوة السلفية التي كانت الجماعة ترفع لوائها على جميع شرائح المجتمع الصومالي على اختلاف مناطقه وقبائله، ويظهر هذا التأثير جليا في المجالات التالية:

---

1 محمد عمر أحمد، مذكرات داعية: http://arabic.alshahid.net/columnists/94826

2 علي عبد العال، لقاء مع أمير جماعة الاعتصام بالكتاب والسنة الشيخ بشير صلاد:
http://www.arabtimes.com/portal/article_display.cfm?Action=&Preview=No&ArticleID=10384

أولاً: التديّن والالتزام الديني، بحيث أصبح نمط الالتزام الأوسع انتشارا في البلاد هو النمط السلفي. ويعتبر الحجاب السابغ، الذي أصبح اليوم سمة المرأة الصومالية، من مظاهر هذا التأثير. وبات بمسحته السلفية لباسا موحداً للطالبات الصوماليات، كما أصبح زياً رسمياً لمنتسبات الشرطة الصومالية.

ثانياً: مجال التعليم على اختلاف مستوياته وتخصصاته، حيث تدير الجماعة عبر أفرادها والمنتسبين إلى منهجها جامعات ومعاهد ومدارس يدرس فيها عشرات الآلاف من الطلبة. وقد خرّجت هذه المحاضن جيلاً له تأثيره اليوم على كثير من مفاصل الحكومات والإدارات الصومالية.

ثالثاً: قطاع العمل الخيري وخدمة المجتمع، حيث تساهم الجماعة عبر جمعياتها الخيرية في بناء مرافق عامة وإغاثة المنكوبين والمتضررين من آثار الجفاف والحروب.

رابعاً: مجال المصالحة، وكانت الجماعة بدعاتها وعلمائها سببا في إخماد صراعات كثيرة نشبت بين القبائل الصومالية وكسب علماؤها بذلك ثقة الجميع، واضطرت الأنظمة المحلية إلى الاستعانة بهم في نزع فتيل الحروب القبلية.

خامساً: مجال التجارة والمال، حيث نجح كثير ممن خرّجتهم محاضن هذه الجماعة في إنشاء شركات كبيرة وناجحة في مجال الاتصالات والتحويلات المالية والبنوك والمؤن الغذائية، وعرفوا بحسن إدارتهم فأصبحوا بذلك موئلاً لكثير من الأموال التي يرغب أصحابها في الاستثمار.

سادساً: مقاومة الهجمات الخارجية، وكان للجماعة دور فعّال في دحر القوات الإثيوبية التي اجتاحت الصومال بعيد انهيار المحاكم الشرعية، كما كان لها دور في السعي إلى إنجاح مشروع المحاكم الشرعية.

سابعاً: أولت الجماعة الجالية الصومالية في الشتات اهتماماً خاصاً، وعمل دعاتها على إنشاء مساجد ومراكز إسلامية في أوروبا وأمريكا الشمالية وبلدان كثيرة في إفريقيا، تضطلع بأعباء كثيرة، غير الدعوة والتعليم الشرعي، نظراً لغياب الدولة الصومالية وانهيار سلكها الدبلوماسي.

ثامناً: مجال السياسة، وتتمتع الجماعة بعلاقات إيجابية مؤثرة مع الإدارات والحكومات الصومالية، وقد تولى أربعة من كوادرها الوزارة في الحكومة المركزية أيام رئاسة شيخ شريف أحمد، بينما شارك في الوزارة في أرض الصومال (صومال

لاند) ثلاثة وزراء، والعدد نفسه تقريباً في حكومة إقليم بونتلاند. كما انتخب بعض كوادر الجماعة، عبر عشائرهم، أعضاء في البرلمان الفيدرالي، وكذلك في برلمانات بونتلاند وصومال لاند؛ كما أنشأ بعض أعضائها حزبا في بونتلاند يسعى إلى المشاركة في الانتخابات الرئاسية المقبلة. ويشكل بعض أفراد الجماعة كتلة هامة فاعلة في أحد الأحزاب الرئيسية المسجلة في صومال لاند. وجلب أحد أبنائها نظر المراقبين للانتخابات الرئاسية الصومالية الأخيرة، حيث احتل المرتبة الرابعة وسبق بفارق كبير شخصيات كثيرة كان لها ثقل سياسي سابق، مع أنه أعلن عن ترشحه قبل موعد الانتخابات بأقل من عشرين يوما، ولم تبذل الجماعة ولا أفرادها أي جهد يذكر في دعمه.

تاسعاً: مجال الزعامات الاجتماعية، حيث أصبح بعض كوادر الجماعة زعماء عشائر وسلاطين قبائل[1]، تأتمر بأمرهم قبائل يقدر المنتسبون إليها بعشرات الآلاف. وتمكنت هذه الزعامات من حقن دماء كثيرة كانت تسفك لأتفه الأسباب. وبإمكان هذه الزعامات لعب دور سياسي إضافة إلى أدوارها الاجتماعية، لا سيما خلال هذه المرحلة الانتقالية التي تعتمد فيها السياسة الصومالية على المحاصصة القبلية.

عاشراً: مجال القيادة الدينية، فقد أصبح علماء هذه الجماعة المرجع الديني المعتمد لدى عموم الشعب والأوساط الرسمية على السواء، داخل البلاد وخارجها، دون منازعة تذكر.

اضطراب وتماسك:

تعرضت الجماعة منذ منتصف العقد الأخير من القرن الماضي لعدد من الهزّات الفكرية والتنظيمية، ما أعاق حركتها الاعتيادية وأصابها بنوع من الترهل والتخلف عن المبادرة والفعالية السياسية. ويمكن القول إن جماعة الاعتصام تمر بمرحلة تراجع في تأثيرها، بحيث بات تداول اسمها في الساحة السياسية أو الإعلامية نادراً. بيد أنها تمكنت من الخروج من ذلك المأزق بأقل الخسائر، ونجحت في اعتماد رؤية واضحة

1 عبد الرحمن سهل صلاد، "أمريكا استأثرت بمفهوم الإرهاب وقامت بتسويقه عشوائياً": http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-89-11138.htm

تقوم على منهج أهل السنة والجماعة في العلـــم والعمـــل والتغـــيير والإصــــلاح، وحسمت بذلك النـــزاع الفكري في صفوفها. كما نجحت في إعادة بناء التنظـــيم بصورة تتوائم مع الأوضاع والأنظمة التي تعمل فيها، واختارت نظاماً علنياً مصرحاً به قانوناً لنشاطاتها الميدانية. وقطعت الجماعة بعد اجتماع هرغيسا، الذي انعقد في بداية 2012، شوطاً هاماً في تحديث آلات عملها وتفعيلها[1]. وقد حددت الجماعة موقفها بشكل صريح من الحركات الغالية التي تكفر المسلمين وتستبيح دماءهم، بما في ذلك حركة الشباب، التي كان ينظر إليها في كثير من الأوساط على أنها ســـليلة جماعة الاعتصام. كما حددت موقفها من السلفية غير المنظمة، التي تحرم التنظيمات الإسلامية الدعوية، وقد أوضحت موقفها من هذا الأمر بقولها: "نرى أن اجتمــــاع طائفة من المسلمين على تنظيم أنفسهم وتخطيط أعمالهم مـــن أجـــل الـــدعوة إلى الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح ونصرة دين الله، تعاون شرعي حث عليه الإسلام، لا سيما في هذا العصر الذي يواجه فيه المسلمون تحديات الكفار في أكثر بلادهم ولا يطبق شرع الله في أكثر البقاع. قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُـــونَ﴾ [آل عمران: آية 104]. وقال تعالى: ﴿... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ (المائدة: الآية 2)"[2].

ثانياً، السلفية غير المنظمة:

وهي تيار دعوي انفصل مؤسسوه عن الاتحاد الإســــلامي في عــــام 1993، لأسباب تعود في مجملها إلى خلافات إدارية، لكنها اتخذت طابعاً منـــهجياً بعـــد سطوع نجم السلفية غير المنظمة في منطقة الخليج. حارب هذا الفصيل الحركـــات الإسلامية، وبخاصة السلفية منها، بضراوة، وأعلن تبديعها وتضليلها بحجة التحزب، الذي اعتبره مخالفاً لمنهج السلف، ودعا إلى القضاء على الجماعات الدعوية وعدها

1 الشيخ أحمد عبد الصمد، رئيس المجلس التنفيذي لجماعة الاعتصام بالكتاب والسنة، إفادة شفوية.

2 منهج جماعة الاعتصـــام بالكتـــاب والســـنة المنشـــور علـــى صـــفحتها الرسميـــة: /http://ictisaam.net

من الفرق الهالكة التي ورد الحديث باعتزالها. ولكن انتشار هذا الفصيل في الساحة الإسلامية الصومالية محدود. وليس لهذا التيار اهتمامات سياسية أو تغييرية طبقاً لما يظهر من خطابه.

ثالثاً، الحزب الإسلامي:

تأسس الحزب الإسلامي في 2009 برئاسة الدكتور عمر إيمان، ثم خلفه الشيخ حسن طاهر أويس، وتجمعت فيه أربعة فصائل، هي: الجبهة الإسلامية، ومعسكر رأس كمبوني، ومعسكر عانولي، بالإضافة إلى جناح أسمرا من تحالف إعادة تحرير الصومال. والقاسم المشترك بين هذه الفصائل هو انتماؤها جميعا إلى خلفية سلفية. لقي الحزب بعيد تأسيسه تأييداً شعبياً واسعاً، ونظر إليه باعتباره تياراً وسطاً بين الحكومة الانتقالية برئاسة شيخ شريف، وحركة الشباب؛ إلا أن الخطاب الراديكالي الذي تبناه الحزب، والذي تماهى في كثير من الأحيان مع خطاب حركة الشباب، صدم الرأي العام، ما تسبب في انحسار التأييد الشعبي للحزب. وسرعان ما ساءت أوضاع الحزب الداخلية، بعد تردده في اتخاذ موقف واضح من الحرب التي أعلنتها حركة الشباب على منسوبي الحزب في كسمايو. وتمكنت حركة الشباب من إزاحة الحزب عن مناطق نفوذه شيئا فشيئا، إلى أن قضت عليه نهائيا، وأعلنت قيادته من ثم انضمامها إلى حركة الشباب (حقنا للدماء، على حد قولها). وبذلك خرج الحزب الإسلامي من المشهد السياسي؛ علما وأن الحزب لم يكن في الأصل حركة دعوية ذات قواعد شعبية، وإنما برز كحركة سياسية اختفت فجأة كما ظهرت.

بيد أن معظم قيادات الحزب كان مكرهاً على انتهاج مسار الاندماج في حركة الشباب، ولم تخف تلك القيادات نيتها في الخلاص من هذا المأزق عند أول فرصة تسنح لها. وقد تمكنوا بالفعل من الانسحاب من حركة الشباب بعد أن ضعفت الحركة وأخلت كثيرا من المناطق الواقعة تحت سيطرتها، حيث أعلن المتحدث الرسمي باسم الحزب الإسلامي في بداية 2013 انفصال الحزب عن حركة الشباب، وذكر أن سبب الانفصال يعود إلى فروق جوهرية، منهجية وسياسية، بين الحركتين. وتجدر الإشارة إلى أن الحزب لم تبق له قوة مسلحة كما لم تبق له منطقة

نفوذ يسيطر عليها أتباعه؛ و لم تعلن قياداته بعد عن مبادرة سياسية، وإن كانت رحبت بانتخاب الرئيس الصومالي الجديد، حسن شيخ محمود، ما يدل على استعدادها للتفاوض مع حكومته.

رابعاً، حركة الشباب المجاهدين:

ظهرت هذه الحركة كقوة مسلحة قبيل ظهور المحاكم الإسلامية في 2006، وإن كان تأسيسها كتنظيم يعود إلى بدايات 2002. وكانت حركة الشباب من أهم الأركان التي قام عليها اتحاد المحاكم الإسلامية، وكان بيدها الحل والعقد في القرارات العسكرية لأن معظم القيادات الميدانية المؤثرة كان من أعضائها.

أعادت الحركة تنظيم صفوفها بعيد الاجتياح الأثيوبي، وأعلنت انفصالها عن المحاكم وتبرأت من تحالف إعادة التحرير الذي تشكل في أسمرا، وخاضت المواجهات مع القوات الأثيوبية بمفردها. وسرعان ما أعلنت حركة الشباب انضمامها لتنظيم القاعدة بشكل رسمي. تعاطت الحركة مع الإعلام بشكل فعال، ما مكنها من الظهور بقوة محلياً ودولياً؛ ثم بدأت بعد خروج القوات الأثيوبية من الصومال بالاستيلاء على المناطق التي يضعف فيها وجود القوات الموالية للحكومة الانتقالية. وقد واصلت التوسع إلى أن استولت، مع بعض الفصائل التي شكلت فيما بعد الحزب الإسلامي، على مدينة كسمايو، كبرى مدن الجنوب بعد العاصمة مقديشو. وانتشر نفوذها إلى معظم المدن الرئيسية في الجنوب، لتبسط سيطرتها على ثمانية أقاليم، بالإضافة إلى أجزاء من العاصمة مقديشو وإقليم جلجدود، وسط الصومال. بيد أنها خسرت معظم تلك المناطق بسرعة قياسية بعد تعرضها لهجمات مكثفة من القوات الإفريقية والأثيوبية، التي تدعم الحكومة الصومالية، و لم يبق في يدها إلا إقليم جوبا الوسطى، وأجزاء من جوبا السفلى وجدو وشبيلى السفلى والوسطى، وبعض مدن هيران وجلجدود. انسحبت الحركة من المدن الرئيسية التي كانت تحكمها، مثل كسمايو وبيدوا وحدر وجوهر ومركا دون مقاومة تذكر، وهو ما أثار تساؤلات حول جدية الحركة في محاربة القوات الإفريقية والأثيوبية.

خسرت الحركة تأييد التيار الإسلامي لها بعد امتناعها عن التفاوض مع حكومة الرئيس شريف وهجماتها المتكررة على الحزب الإسلامي. وجهر العلماء

والدعاة وبعض قيادات العمل الإسلامي في الصومال وكينيا بتخطئة أعمالها واتهامها بالغلو في الحكم على الناس والتهاون في مسائل الدماء. ويرفض كثير من قيادات الاتجاه السلفي انتساب حركة الشباب إلى السلفية، ويعللون ذلك بأمور منها:

- مخالفتها الصريحة للسلفية في قضايا عقدية ومنهجية، مثل التكفير بالشبهة واستحلال الدماء والأموال المعصومة بحجج وذرائع واهية على حد وصفهم.
- انضمام الحركة إلى تنظيم القاعدة، الذي يعود أبرز قادته إلى خلفيات غير سلفية، وهذا دليل عندهم على أن مرجعية حركة الشباب غير سلفية.
- الأفكار التي يحملها قادة الحركة ومؤسسوها مستوردة وليست وليدة الساحة السلفية في الصومال، بدليل أنه لا يوجد مرجع علمي واحد من علماء السلفية ودعاتها المعروفين شارك في تأسيس هذه الحركة.

هذا، وتناصب حركة الشباب أعلام الدعوة السلفية الصومالية العداء، لا سيما القيادات العلمية لجماعة الاعتصام بالكتاب والسنة. و لم تنجح حركة الشباب في بناء حاضنة شعبية تحتمي بها لأنها ليست في الأصل حركة دعوية، وإنما هي جماعة مسلحة أصلاً، فرضت سيطرتها بالقوة، ثم لما واجهها من هو أقوى منها، تخلى عنها الناس.

الاتجاه السلفي: ملامح المستقبل

يعد الاتجاه السلفي، وبخاصة جماعة الاعتصام بالكتاب والسنة، أوسع الحركات الإسلامية في الصومال قبولاً لدى الشعب الصومالي وأكثرها انتشاراً في جميع المناطق الصومالية. وتبذل الجماعة في هذه الأيام جهوداً مضنية لترتيب بيتها من الداخل وتفعيل شرايينها الحيوية. وقد قطعت في طريق تحقيق هذا الهدف شوطا لا بأس به. وثمة مؤشرات على أن هذه الجماعة تقترب من المعترك السياسي في الصومال بناء على أنها قوة لا يمكن تهميشها، بالإضافة إلى أن قاعدتها الشعبية بحاجة ماسة إلى من يعبر عن مطالبها السياسية، وإلى حماية قانونية وسياسية. ولا يغيب عن قيادة الجماعة وكوادرها أهمية المرحلة الانتقالية التي يعيشها الصومال. بيد أن الواضح أن الجماعة لم تحسم بعد موقفها الرسمي من المشاركة في العملية السياسية

كجماعة، كما أنها لم تحسم كذلك في شأن تأسيس حزب سياسي يمثلها بصورة رسمية.

ويعزو كثير من قيادات الجماعة هذا الإحجام إلى سببين رئيسين، وهما:

- أن الحالة السياسية في الصومال لم تنضج بعد، ولم تزل تعتمد على المحاصصة القبلية، التي تتنافى مع الرؤية السياسية للجماعة، التي ترى أن هذا الوضع قد يؤدي إلى تقسيم الصومال بلداً وشعباً؛ إضافة إلى أن العضو البرلماني المنتخب على هذا الأساس لا يمثل مشروعاً أو حزباً سياسياً، وإنما قبيلة بعينها، ويعتمد على دعمها له.
- هناك قوات أجنبية مسيطرة، لا تستأذن أحداً، وهي التي بيدها الحل والعقد في كثير من الأمور؛ ولذا فإن المتقدم للقيادة السياسية في هذه المرحلة سيواجه معضلة لا يحسد عليها، وسيتحتم عليه أن يختار أمرين أحلاهما مر: أن ينصاع لمطالب القوات الأجنبية المسيطرة على البلاد، فيخسر تأييد شعبه له، أو أن يتمرد على إملاءات هذه القوات التي تتولى حمايته، كما تتولى تأمين المنشآت الحكومية الحيوية كالموانئ والمطارات، ما يعني أنه سيكون نهباً للمليشيات المحلية أو يضطر إلى إنشاء ميليشياته الخاصة.

أما من حيث التأصيل، فقد حسمت الجماعة موقفها الشرعي والمبدئي من المشاركة السياسية، فنصت في منهجها على جوازها بشرط تحقيقها للمصالح المشروعة. وقد جاء في باب السياسة الشرعية من منهج الجماعة: "وأما المشاركة في الانتخابات البرلمانية والرئاسية، في بلاد الإسلام أو في بلاد الكفر، فهي من المسائل التي يختلف فيها الحكم زماناً ومكاناً وحالاً، من جهة مدى تحقيقها للمصالح المشروعة. والدخول فيها بنية الإصلاح وتقليل الشر، تأويل سائغ، أفتى بموجبه أكثر علماء العصر، بينما أفتى الآخرون بالتحريم. أما التكفير بذلك فهو غلو ومخالفة وشذوذ"[1]. أما من الناحية العملية، فقد أنشأت الجماعة في مجلس شوراها لجنة تعنى بالملف السياسي ومتابعة تطوراته، بالإضافة إلى إعداد ما يمكن أن تتخذه من مواقف حيال القضايا السياسية، وتقديم ذلك إلى مجلس الشورى للبت فيها اعتماداً أو رفضاً، ما يشير إلى أن

1 منهج جماعة الاعتصام بالكتاب والسنة. مرجع سابق.

الجماعة خطت بالفعل نحو المشاركة في العملية السياسية أو التأثير عليها كجماعة ضغط.

وتملك الجماعة مقومات كثيرة تؤهلها لخوض المعترك السياسي، مثل الكادر المؤهل المتواجد في كثير من المناطق والقبائل الصومالية، ما يعني أنها لن تواجه صعوبة في تأسيس حزب سياسي يحظى بتأييد ملحوظ ومؤثر في معظم مدن البلاد الرئيسة. كما تملك الجماعة قاعدة شعبية عريضة لا تملكها الجماعات الإسلامية الأخرى أو الأحزاب المنافسة. إضافة إلى ذلك، راكمت الجماعة رصيداً من الخبرات طوال ما يزيد عن 40 عاماً؛ وهو ما أكسبها مرونة وواقعية. ولم يعد سراً أن الجبهة المتحدة لتحرير الصومال الغربي، التي توالي هذه الجماعة منهجياً، قد أبرمت اتفاقية صلح مع الحكومة الأثيوبية في 2010، بعد مواجهة مسلحة دامت 18 عاماً، وذلك بعد مراجعات منهجية وسياسية، وبالتشاور مع قيادات التيار السلفي. تشير هذه المقومات وغيرها إلى أن الجماعة قد تصبح قوة سياسية معتبرة، إن هي اتخذت قرار إنشاء حزب يمثلها، لا سيما إذا دخل الصومال مرحلة التعددية الحزبية واعتمد نظام الانتخابات البرلمانية والرئاسية المباشرة.

أما المكونات السلفية الأخرى فينقصها كثير من المقومات الضرورية للنجاح. فالسلفية غير المنظمة لا تهتم أصلا بالمجال السياسي، وإن عزمت على الخوض فيها فهي تعادي فكرة العمل التنظيمي الذي هو أساس النجاح في العمل السياسي؛ بالإضافة إلى قلة أتباعها وانحسارهم في مدن محدودة. كما يفتقر الحزب الإسلامي إلى أرضية شعبية ينطلق منها، أو حركة دعوية ذات قاعدة عريضة تدعمه؛ بالإضافة إلى أنه لم يعد لديه الآن قوة عسكرية يفاوض على أساسها الحكومة الصومالية ليتسنى له الحصول على مكاسب سياسية. ولا يستبعد إمكانية دمج أعضاء الحزب الإسلامي في الحكومة، بهدف الاحتواء وليس الشراكة في صناعة القرار؛ كما ليس من المستبعد أن يكون له دور سياسي إذا أعلن بشكل صريح تراجعه عن الخطاب المتشدد الذي تبناه في السابق، واعتذر عن أخطائه المنهجية والسياسية، وتقدم بمبادرات سياسية مرنة تراعي المصلحة العامة.

أما حركة الشباب، فتحرم المشاركة في الانتخابات البرلمانية والرئاسية التي تجري في العالم الإسلامي، بل إن منظريها يكفرون حتى من أجاز المشاركة في

الانتخابات. وليس من المتوقع - بناء على أنها جزء من تنظيم القاعدة الدولي - أن توافق على المشاركة في العملية السياسية حتى إن أتيحت لها الفرصة. يضاف إلى ذلك، أنها لا تملك في الأصل أرضية شعبية تبني عليها، كما لا تملك كادراً مؤهلاً تدفع به إلى الانتخابات. ويبدو أن نفوذ حركة الشباب وفعاليتها أخذا في الانحسار بعد أن خسرت كثيراً من قوتها العسكرية ومعظم المناطق التي كانت تسيطر عليها. وتعتبر إمكانية اندماجها في الحكومة الصومالية ضئيلة، وربما منعدمة لكونها جزءاً من منظمة غير مرغوب فيها محلياً وإقليمياً ودولياً.

يبدو التيار السلفي في الصومال مرشحاً لأن يلعب دوراً سياسياً مؤثراً، نظراً لقاعدته العريضة. وسيزداد تأثير التيار السلفي في المعادلة السياسية إذا تمكن من تنظيم صفوفه وحشد قوته، ونجح في نسج علاقات إيجابية مع القوى المؤثرة في العالمين العربي والإسلامي، التي تجمعها به الأهداف والمصالح المشتركة.